Kirke og Kultur



Indhold:

Redaktør: Eivind Berggrav

Kirke og Kultur utkommer med 1 hefte hver maaned undtagen i juli og august. Abonnement kr. 10,oo pr. aar, utlandet kr. 15. Kan bestilles paa postanstalter, hos bokhandlerne og i ekspeditionen, Raadhusgaten 30 B. Eftertryk av tidsskriftets artikler er forbudt.

HEFTE 4 APRIL 1926 33. AARG.

STEENSKE BOKTRYKKERI JOHANNES BJØRNSTAD. OSLO

TIL DET NORSKE FOLK, 1905

Av Christopher Brüun
I HANS I DANMARK TRYKTE FLYVESKRIFT

FORORD.

Da sogneprest Christopher Bruun av den norske regjering var blitt hindret i å tale i sin menighetskirke om 7de juni (se dokumentene) ønsket han å gi ut et *flyveskrift*. Han måtte til Danmark for å få det trykt. (Se artikkelen om C. B. i forrige hefte). Da bokhandlerne heller ikke vilde selge det for ham, delte han 1 000 ekspl. av det ut i husene.

Skriftet er på denne måte blitt meget vanskelig å få fatt i. Og da Bruuns stilling dengang var helt uforståelig for de aller fleste, sitter der nu tilbake en undring over at et fornuftig menneske som han og en varm frihets- og norskhetsvenn, ja en gammel venstremann av de djerveste, kunde opføre sig så urimelig. Det er en skyldighet mot hans historie nu å høre hans resonnement. Særlig den siste del av det, den *moralske,* er dessuten av blivende interesse og betydning for spørsmålet om det kristeliges stilling i politikken. Man kan sammenligne med krigsutbruddet 1914 og kirkens velsignelse til fedrelandsbegeistringen dengang. *Prinsipielt* var det nøiaktig det samme som skjedde i Norge 1905. Bruuns ensomme holdning skyltes ikke envishet, endnu mindre bløthet eller feighet, eller pacifisme — han begrunnet det rent kristelig-moralsk. Man kan ikke uten videre springe hans standpunkt forbi under de fortsatte drøftelser om kristendom og massepolitikk.

Bruuns argumentasjon faller i to deler: 1. den politiske uklokskap ved 1905, 2. den moralske urett i vår handlemåte. — Det første punkt er nu helt foreldet, og Bruuns utviklinger om faren fra øst, det store Russland som vil og må attrå en havn i Nord-Norge, kan ikke lenger fengsle oss. En del av dette stoff er derfor forbigått i den følgende gjengivelse av flyveskriftets innhold. — (Skriftet var på 16 sider i tidsskriftsformat, trykt hos C. O. Petersen, Kjøbenhavn. Senere tok Lehmann og Stage en del av oplaget i kommisjon).

Om høsten, i november, skrev Bruun en ny artikkel, omtrent så stor som den første. Det var denne han hadde eslet til For Kirke og Kultur, men ikke fikk optatt der (se marsheftet). Dette skrift fikk han imidlertid trykt i Norge, det fikk titelen: «*Til det norske folk II*» og utkom på Johansen & Nielsens forlag, Kristiania 1906, 14 sider. Det inneholder ikke noget nytt, men er mest svar på angrep og en presisjon av Bruuns stilling.

Den vesentlige interesse knytter sig til det første flyveskrift, som er datert Gausdal 29 juni 1905. (Bruun hadde dette år allerede en tid før 7 juni ordnet med sommerferie for tiden 15 juni til 26 juli, og han bodde da på sin lille gård i Gausdal). En betegnende efterskrft er datert Christiania 27.7.1905.

Hvor nogen avsnitt (om Russefaren) er utelatt, er dette anmerket i den følgende gjengivelse som har beholdt originalens rettskrivning men uten de store forbokstaver som Bruun brukte. *Eivind Berggrav.*

Der er foregaaet ting iblandt os i denne tid, som ikke er af det gode, skjønt folket jubler over dem fra landsende til landsende. Norge har opløst unionen med Sverige, og folket har afsat sin konge.

Det var i retmæssig harme over svenske krænkelser og svensk overmod, at folket reiste sig for at føre konsulatsaken igjennem. Og det fremkaldte et opsving af norsk nationalfølelse, som i sig selv alene var glædelig. De gamle partimodsætninger blev udjevnet. Man har sikkert gjort os nordmænd uret, naar man stundom har skildret os som mere oprevne af partikampe end andre lande. Den politiske udvikling foregaar i vore dage ved brydning mellem partiene og gives der et land, som mangler denne brydning, da er det vistnok alene et mærke paa stilstand og død. Og de politiske stridigheder her i landet har kanske nok i dygtighed, men næppe hverken i hæderlighed eller i sømmelighed staat tilbage for dem i de fleste andre lande. Naar de kjæmpende partier i Norge slog sig sammen overfor hvad der af det hele folk blev følt som en krænkelse, da var det derfor aldeles ikke et saadant vidunder af norsk enighed, som enkelte har villet gjøre det til. Det var ikke andet end hvad man maatte vente af ethvert sundt og levedygtigt folk. Men det var naturligt og godt, mange gange bedre, end om det modsatte havde været tilfældet.

Naar en følelsesbølge er paa sit høieste, er den lettelig udsat for at gaa over grændsen. Det gjælder nationalfølelsen lige saa fuldt som andre følelser, hvor gode og retmæssige de end kan være i sig selv. Der har tiderne igjennem været øvet megen uret i nationalfølelsens navn. Og det stærke opsving i den norske nationalfølelse, som blev fremkaldt ved svenske krænkelser og ved den uvante sammenslutning af de norske partier, har gaat langt ud over den rette grændse.

Først ved opløsningen af unionen. Det var en letsindig handling. Begge lande trænger denne forening. Den kan være nyttig af mange grunde, ligesom den kan være trykkende og plagsom af adskillige andre grunde. Men den er nødvendig af *en* grund. Det er ikke for hyggens eller behagelighedernes skyld, vi har holdt paa dette samfæste; det er for den sure nøds skyld. Og derfor var det galt at opløse det, fordi om det bragte os en god

del af ubehageligheder og uhygge, saa længe den ene tvingende grund ikke var bortfaldt. De to lande trænger dette samfæste for at kunne hævde sig i den strænge kamp for tilværelsen. De trænger — overfor de kræfter som vil splitte — de fasteste baand, der kan holde to selvstændige stater sammen. Og en union er et langt fastere baand end disse forsvarsforbund, hvis letopløselige skrøbelighed daglig ligger os for øie. Tænk f. ex. paa Frankrig og Rusland.

Ingen oplyst og uhildet mand kan negte, at Rusland har et virkeligt og brændende *behov* for den nordlige del af den skandinaviske halvø, et behov som gjør deres tørst efter den uslukkelig, saa længe til den har naaet sit maal. Det er sandt, at denne tale om faren fra Rusland ofte har været misbrugt af det norske høire i vore indre kampe, for at holde venstre nede. Men at faren er der, er utvivlsomt. Og overfor denne frygtelige fare havde det været vor pligt at holde paa unionen, selv om ulemperne ved den havde været langt større, end de virkelig var. Thi til trods for alle disse ulemper har Norge i de sidste 90 aar gjort fremskridt som faa eller ingen andre lande i Europa — hvad dog ingenlunde vil sige, at vi er blevet noget «foregangsfolk».

Men denne russiske fare har man gjennem lange tider i stor udstrækning set bort ifra. I den sidste menneskealder er vort folk lidt efter lidt blevet opdraget til at «hade og forbande» den pakt, som var vor bedste støtte imod faren. Udad var der *to* opgaver, som forelaa for norsk nationalfølelse. Den ene var den, overfor Sverige at hævde vor ret som jævnbyrdigt rige. Denne opgave var sammenligningsvis lett. Den anden var ti gange vanskeligere: at gjøre vort yderste for at kunne møde den russiske fare (eller overhodet et stormagts-angreb), naar den kom.

Af disse to opgaver har den norske nationalfølelse kastet sig over den lettere med temmelig tilsidesættelse af den vansskeligere. Og det vil jo igjen sige: det har skortet vor nationalfølelse paa alvor. Bjørnson, Sars og en række af vore fremragende mænd med dem har ledet den ind i et spor, hvor man har lukket øinene for de store opgaver for af hjertens lyst at kunne tumle med de smaa. Thi opgaverne overfor Sverige har været smaa, meget smaa, imod dem, som foreligger overfor Rusland, og som de fleste ikke har villet røre med en finger.

Det er dog ikke de nævnte mænd alene, der bærer ansvaret for det skjæve spor, som vor nationalfølelse er kommen ind i med al sin vakre sang og al sit modbydelige skryt. En kanske endda

større del af dette ansvar falder paa Norges *Christne* og først da paa vore pietister, som lige til de aller sidste tider næsten har holdt det for at ligge under sin værdighed som christen at tage noget mere levende del i landets offentlige liv. Men dernæst ogsaa paa den aller største del af vore prester, som vel har brudt med pietisternes trangsyn overfor videnskab, kunst o. l., men som alligevel holder politikken og de store samfundsspørgsmaal for noget, der ikke synderlig vedkommer dem og deres forkyndelse.

Vort offentlige liv har, især naar vi tænker paa de farer, som truer os, krav paa alt det alvor, som nationen er i stand til at lægge ind i det. Og naar da — i et saa pietistisk land som vort — pietister og prester og alle de som følger dem, i saa stor udstrækning holder sig tilbage, faar man ikke undre sig, om det kommer til at skorte paa alvor i dette samme offentlige liv.

Det er lange tiders mangel paa alvor, som nu til sidst har sat sin frugt i den letsindige sprængning af unionen.

Der var fest og stemning nede paa Akershus den solblanke formiddag, da flaget skulde byttes, da det gamle unionsmærkede skulde give plads for det nye. Titusinder af mennesker var samlet der. Og man undlod ikke at vise det gamle flag sin ærbødighed. Ikke i gjerning, og vist heller ikke i stemning. Men hvor mange mennesker var der mon, inden hvert tusinde af de jublende masser, som tænkte over, at det nye flag ikke repræsenterede trediedelen af den magt, som det gamle, der blev firet i græsset? Det var det festlige udslag af tankeløshedens politik.

— — — —

— — — —

[3¹/2 side utelatt].

Men ved siden af unionens opløsning kommer saa kongens afsættelse. Var det første et skjæbnetungt politisk feilgreb, saa er det andet den ligefremme *uret.*

I sig selv var det revolution. Men da det hele jo hos os gik for sig paa den aller lempeligste maade, er det ikke værdt at bruge et udtryk, som uvilkaarlig minder om vold og blodsudgydelse. Hvad der skede i Christiania, var til visse overmaade fjernt fra de forestillinger, som vækkes, naar man hører om «revolution».

Men et retsbrud var det. Thi selv en konge — saa faar man vel udtrykke sig overfor den tankegang, som her har gjort sig

gjældende — *selv* en konge har rettigheder, og rettigheder, som kan krænkes. Og her er de blevet krænket. Man har ikke mere ret til at tage kronen fra en konge, end til at tage fra en almindelig mand noget af det han sætter høi pris paa.

Men i denne sag er det noget andet og langt større, som træder til. Thi kongen er ikke bare en almindelig mand, der har sine rettigheder som alle andre. Han er sindbilledet paa, han er legemliggjørelsen af samfundsordenens og lovens majestæt. At forgribe sig overfor kongen er at forgribe sig paa samfundsordenens majestæt. Det er det, som vort storthing og vor regjering har gjort, og som folket har jublet til.

Der er ting, som baade kan og bør siges til vor undskyldning. Vi har været fristet. Noksaa stærkt fristet. Ikke bare ved at der blev nægtet sanction paa et rimeligt ønske fra et enstemmigt folk. Men ogsaa ved at et norsk livsspørgsmaal skulde blive afgjort ikke i Norges hovedstad, men paa et lidet kjendt svensk slot. Og ved den urimelighed at give statsraaderne *befaling* til at blive siddende mod deres vilje. Og ved andet mere i lignende retning, som oftere har været paapegt. Alt saadant har virket tirrende; det er sandt. Men summen af det hele blir alligevel den: Vi har været fristet, og vi har faldt i fristelsen.

Ikke enhver revolution er af det onde. Hvad svenskerne gjorde i 1809, er ikke blot i aller høieste grad at undskylde. Det er ligefrem at billige. Naar en konge blir sindssvag og i sindssvaghed taber en meget stor del af sit rige og truer det hele med undergang, da er det baade nødvendig og rigtig at afsætte ham. Men det vilde jo være den rene meningsløshed, om nogen vilde sidestille hvad Oskar 2 gjorde i 1905, med det som Gustav 4 gjorde i 1809.

Hvad Oskar 2 gjorde, var baade uklogt og tirrende. Men det var ikke noget, som i mindste maade gav ret til at afsætte ham. Ogsaa en konge faar have lov til at gjøre feilgreb, lige saa vel som alle andre mennesker.

Men vi *har* jo aldeles ikke afsat ham, raaber folk. Det er jo tvert imod ham, som har afsat sig selv.

Aa ja, juristeri har vi altid havt nok af her i Norge.

Naar det i et lands historie kommer til skarpe brydninger mellem kongemagten og den lovgivende magt, saa faar man finde sig i, at der fra begge sider blir brugt de yderste midler, som lov og ret giver adgang til. Man faar finde sig i, at kongen siger nei, selv til en enstemmig vedtagen lov. Og kongen faar finde

sig i, at ingen statsraad underskriver negtelsen. Han faar finde sig i at blive staaende der uden raad. Dermed er han indtil videre «sat ud af function». Men ogsaa blot indtil videre. Storthinget blir da nødt til, fremdeles: indtil videre, at indsætte en regjering; thi en regjering maa jo landet have. Men denne regjering sidder der altsaa kun indtil videre. I det øjeblik, kongen ser sig i stand til at skaffe en anden regjering — enten det nu sker ved eftergivenhed fra hans side eller paa anden maade — i det øjeblik træder den midlertidige regjering tilbage for den kongelige udnævnte, og kongen er igjen «i function».

Dette er at holde sig paa lovens grund.

Men under en skarp constitutionel conflict at benytte sig af det øieblik, da kongen midlertidig kommer ud af function, til for altid at røve ham hans krone, det er at krænke lov og ret.

Der læses meget i europæiske blade om «revolutionen» i Norge, om den lempelige maade, hvorpaa den blev gjennemført, og om den dygtighed, hvormed den blev sat i verk. Og det kan være sandt nok. Der er lagt for dagen en raskhed og paa samme tid en omtanke, en kraft og paa samme tid en hensynsfuldhed, som vist ikke ofte findes saaledes forenet i et betydeligt historisk øieblik. Men uret ophører ikke at være uret, fordi om den øves i de pynteligste former og med den største dygtighed. Og i almindelighed har det jo heller ikke været de udenlandske blades mening at negte, at her er gjort uret, om de end mener, at af en revolution at være maa denne *vor* omvæltning sættes høit.

Og den uret vi har øvet, blir aldeles ikke bedre, fordi om hele folket lærer sig til at raabe: det er ikke vi som har gjort uret, det er kongen.

Tvert imod. Det at folket lærer at vende op og ned paa de moralske begreber, det er noget af den værste side ved sagen.

Der er mange mennesker, som gaar omkring med en dunkel følelse af, at naar folket eller dets flertal blir enigt om en ting, da maa den ogsaa være rigtig. De *siger* det vel ikke, men det gaar ind i deres hele tankegang. Flertallet har jo i mange maader magt til at gjøre det som før var ulovligt om til lovligt. Saa maa det vel ogsaa have evne til at gjøre uret om til ret?

Og saa har vi den moralske begrebsforvirring gaaende som en smitte.

Det var det samme i rigsrettens dage. Man sammensatte en domstol, der var en haan mod al retfærdighed. Og man fik indbildt folket, at det havde ret til at gjøre det.

Og noget lignende gjentog sig med Johan Sverdrup. Han har hovedansvaret for rigsretten. Og for saa vidt var det en retfærdig gjengjældelse, da han blev styrtet. Men af dem som gjorde det var det ilde gjort. De havde selv været med paa rigsretten. Og de havde en menneskealder igjennem været hans venner og hans politiske lærlinger og løfted ham til skyerne. Ikke det var ilde gjort, at de styrted ham, naar de var blevet uenige i hans politik; det var en ærlig sag. Men for at opnaa at faa Norges ypperste statsmand styrtet, stemplede de ham først som en kjeltring, som en mand der maatte fjernes fra vort offentlige liv paa grund af *sin moralske uværdighed.* Det var ilde gjort, frygteligt ilde. Men folket fik de indbildt, at det var vel gjort, at de havde løftet den offentlige moral i landet ved sin ugjerning.

Det er den samme aand, og for nogen del ogsaa de samme mænd, som har været virksomme ved alle disse lejligheder. Men denne aand er ulykkebringende. Thi retssands er det, som bærer et folk oppe gjennem tiderne. «Ret, ret skal du eftertragte Isarel! at du maa leve og eie det land, som Herren din Gud giver dig.»

Gud bevare os for den aand, som tager det let med indgaaede forpligtelser!

Naar det er gaaet saa ilde: naar vi har afsat vor konge, naar vi har sprængt den union, der skulde være vor støtte i nøden, naar vi har sat os ud over vore forpligtelser mod Sverige, som om de havde været luft, og naar folket jubler til alt dette, da ligger skylden for den vigtigste del hos den norske christendom. Der er ikke lidet af oprigtig og levende christendom her i landet, Gud ske tak! Kanske mere end i de fleste andre lande. Men den er af en temmelig skrøbelig slags. Den har sands for de enkelte sjæles frelse i det tilkommende liv, og meget liden sands for det, som den ikke synes har noget dermed at gjøre. Hvad kommer det den ved, at gjøre noget for at redde land og rige fra en overhængende fare? Det faar vel helst blive «verdens» sag. Hvad rager det den, om folket afsætter sin konge eller sætter sig ud over sine forpligtelser overfor Sverige? Det er jo «verden» som gjør det; «de troende» behøver ikke at tage del i det, hvis de ikke selv vil. Det er denne aand, som, aarrækker igjennem, har overladt det til fritænkeriet og verdsligheden modstandsløst at udpege retningen for vor nationalfølelse og for vort offentlige liv. Og nu kommer straffen. I saa overordentlige tider

som disse føler de vakte, at ogsaa de bør være med (ligesom de sikkert ikke vilde holde sig tilbage, hvis det gjaldt at vove livet for sit land). Men de har tænkt saa lidet over slige ting, at de paa dette omraade hverken ved op eller ned. Og saa godkjender de kritikløst hvad helt andre magter har fundet paa.

Derfor ser vi, at vore vakte i denne tid paa sine møder i tusind- og titusindvis jubler med over den uret som er øvet. Ikke bare over at unionen er hævet; den var det ikke at vente at de skulde skjønne vigtigheden af. Men ogsaa over kongens afsættelse og over vor færd overfor Sverige. Der høres i alle fald ikke noget om at de tager afstand.

Det skulde dog ellers fra gammel tid ligge nær for pietister at have sands for ukrænkeligheden af indgaaede forpligtelser. Tænk, om det havde været for 30 aar siden! Men nu har de drukket af «ravebægeret».

Og saa Norges prester! Jeg ved, der er adskillige af dem, som har nedlagt indsigelse eller dog taget afstand, uden at bladene vil lade det komme til almenhedens kundskab. Gid der maa være mange af dem! Men vi ved jo alle til overflod, at der er mange prester, som jubler med over uretten. Og mange — selv blandt de bedste — som tier til den. Eller, som ikke ser.

Aa, du norske folk! du trænger til bedre prester og bedre pietister, end dem du har. Du trænger til en bedre, en stærkere *christendom,* end den du har. Du trænger til den, saa sandt du ønsker at «leve og eie det land, som Herren din Gud har givet dig» — dette gode, dette vakre, dette velsignede land.

Du trænger til en christendom, som ikke bare godtgjør sit himmelske udspring ved at skabe et sundt og godt familieliv, men lige saa fuldt ved at være saltkraften i landets offentlige liv. Som kan løfte den politiske moral paa de puncter, hvor den vil forsumpes, som kan omdanne folke-characteren, som kan staalsætte den overfor de prøver, som er der, og endda mere overfor dem, som vil komme. Du trænger til en christendom, som eier *folkeopdragende evne.*

Gud udøse sin aand rigere over Norges kirke! Gud hjælpe os ud over pietismens afsvækkede moral! Han give os en sund og mandig christendom, en christendom som kan frelse land og rige, eller som dog vil arbejde paa at gjøre det!

Og Gud vil sende os en saadan christendom. Jeg synes alt jeg skimter, tvert igjennem tidens taager, den mægtige haand, som ordner tingene og lægger til rette. Han har givet os en stærk

vækkelse, som griber masserne baade i hovedstaden og andensteds. Og han har ladet denne vækkelse mødes med disse sidste ugers høistemte nationalfølelse. Aldrig har der, tænker jeg, i Norge, været *bedt* saa meget for folk og land, som i denne tid. Aldrig har i alle fald vore pietister bedt saa meget for folk og land som nu.

Deres bønner har ikke hjulpet dem til at se, ikke friet dem fra at gaa med paa uretten. Men Gud er en taalmodig Gud. De som virkelig har givet ham sit hjerte, og som saa ogsaa har lært at bede inderligt og varmt for folk og land, de vil nok med tiden lære at *se*, og ikke blot at se, men ogsaa at *arbeide* for det.

Vi har en nationalfølelse, som i mange maader er blind, fordi den i aarrækker alt for meget har maattet savne christendommens lys. Og vi har en christendom, som i mange maader er baade blind og slappet, fordi den i aarrækker har holdt sig borte fra det nationale og det offentlige liv. Nu lader Gud disse to mødes i disse høispændte dages smelteovn. Jeg tænker, det skal lykkes ham at faa dem smeltet sammen.

Jeg tænker, Gud vil skaffe os en nationalfølelse med mere christeligt alvor, end den vi hidtil har havt. Og jeg tænker, han vil skaffe os en christendom, som bedre vil føle sit ansvar overfor landets offentlige liv, en christendom, som eier folkeopdragende evne, og som godtgjør sit himmelske udspring ikke bare i huslivet, men ogsaa ved sit arbeide for at redde land og rige.

Han give os det «efter sin herligheds rigdom» — i sin time! Amen.

Gausdal 29. juni 1905.

Christopher Bruun.

Efterskrift. Siden ovenstaaende blev skrevet, er der i svenske blade ført noksaa høirøstet tale om krig. Dertil er alene at sige, at dersom der skulde blive noget af den ting, da gjør Sverige en langt større uret, end Norge har gjort. Og da faar hver norsk mand og kvinde gjøre sit yderste.

Christiania 27.—7.—1905.

Chr. Br.

KIRKE-STENGNINGEN 1905

DOKUMENTENE

ANGÅENDE FORBUD MOT CHRISTOPHER BRUUNS FOREDRAG I JOHANNESKIRKEN 14. JUNI 1905

(ved EIVIND BERGGRAV).

1ste pinsedag, den 11 juni 1905, skulde regjeringens proklamasjon til det norske folk leses op i kirkene. I Johanneskirken forrettet sognepresten, Christopher Bruun. Han innledet imidlertid oplesningen med nogle personlige ord, som vakte sterk opsikt og misstemning hos menigheten, og han bekjentgjorde med det samme at han vilde utvikle sitt syn på begivenheten videre i en bibellesning i kirken den førstkommende onsdag. Hvad der fulgte, fremgår av de følgende dokumenter, som er avskrevet fra Johannes sogneprestembeds journal og kopibok, innført der med Christopher Bruuns hånd.

1.

Telegram
datert Tønsberg 11. 6. 1905
fra Kirkedepartementets chef til sgpr. Bruun:

«Gjennem statsministeren underrettet om visse uttalelser av Dem i kirken idag om statssamfundets stilling, udbeder Kirkedept. sig Deres correcte gjengivelse af hvad De har sagt. Deres erklæring ventes tirsdag 13de. Det bebudede foredrag anmodes De om at indstille indtil videre».

2.

Svar
datert 13 juni 1905
fra sgpr. Bruun til kirkestatsråden:

På hr. statsrådens telegram av 11 juni skal jeg svare at jeg ikke har opskrevet hvad jeg i søndags udtalte om vor politiske stilling, men at jeg tror jeg husker det temmelig ordlydende.

Udtalelserne var følgende to:

1) Jeg talte om at christendommen burde gjennemtrænge også folkets offentlige liv, og at det derfor var en feil, når så mange alvorlige christne her i landet i lange tider havde vist liden interesse i så stykke og derved ladet fritænkere og verdslige mennesker alt for meget bestemme retningen. Og så fortsatte

jeg: jeg kunde her føle mig fristet til at tale om hvad der er foregået i vort land nu i disse dage, da jeg synes det er serlig skikket til at kaste lys over hvad jeg her har sagt. Men jeg vil ikke gjøre det, fordi jeg kunde tænke mig, at nogle af dem som er tilstede kunde blive såret ved hvad jeg har at sige. Jeg hører nemlig ikke blandt dem, som deler den almindelige glæde over hvad der er skeet (muligens tilføiede jeg her: «det er langt derfra», hvad jeg i alle fald i private samtaler stundom har tilføiet) og jeg ønsker ikke at såre nogen ved at tale om disse ting en pintsedag. Men på onsdag vil jeg holde en bibellæsning her i kirken kl. 6 om christelig fædrelandskjærlighed, og da vil jeg komme ind på disse ting.

2) Før bønnen for fædrelandet sagde jeg: Når jeg i denne tid beder for folk og land, da begynder jeg *for mit vedkommende* med at bede om tilgivelse for hvad galt der er skeet[1]). Og dette er jeg nødt til at udtale her for ikke at give det udseende af, at jeg nedbeder Guds velsignelse over skridt, som jeg selv holder for urigtige. Men når dette er sagt, da er der jo intet i veien for at vi alle kan forene os i fælles bøn for vort land, dette lille land, der trues af så store farer. Jeg mener ikke farer i øieblikket. For øieblikket venter der os, efter hvad mennesker kan se, nok vanskeligheder, men ikke farer, hverken fra Sverige eller fra Europa. Men i en ikke fjern fremtid truer der os store farer (mine tilhørere ved fra tidligere prækener, at jeg her sigtede til Rusland). Så fulgte bønnen i alterbogen (med den netop indførte forandring).

Mit svar på hr. statsrådens anmodning om at indstille den bebudede bibellæsning har jeg foreløbig afgivet saa vel mundtlig som (senere) skriftlig.

3.

Foreløbig svar

(på henstillingen om å avlyse bibellesningen i kirken)
datert 13 juni 1905
fra sgpr. Bruun til Kirkedepartementets chef:

Til Kirkestatsråden. Under vor samtale idag i Kirkedepartementet forbød hr. Statsråden mig at afholde den bibellæsning som

[1]) Meningen er ikke, at alt hvad der er skeet, er galt, men at der er gale ting med i hvad der skeet. (Bruuns anmerkning).

jeg har kundgjort til onsdag kl. 6 om christelig fædrelandskjærlighed, og hvor jeg tillige vilde komme ind på dagens brændende spørgsmål. Og De afæskede mig bestemt erklæring om jeg vilde lystre Deres forbud eller ikke.

Mig forekommer det at den lov som hr. Statsråden selv henviste mig til, meget tydelig hjemler mig ret til at holde bibellæsninger i min kirke over hvilketsomhelst christeligt emne. Se Kgl. Res. af 30 decbr. 1897 VI, a.

Forinden jeg afgiver den erklæring hr. statsråden krævede, om jeg vilde lystre Deres forbud eller ikke, må jeg derfor udbede mig oplysning om det lovsted, der skulde hjemle Dem rett til at forbyde mig at holde bibellæsning i min egen kirke.

[Der foreligger intet om hvad der blev svart på dette fra statsråden. Av et følgende dokument fremgår imidlertid at der har været en muntlig konferanse. Sikkert er det at Bruun ikke har kunnet eller villet opgi sin rett til å holde bibellesningen. og at statsråden så har grepet til maktmidler. Når de to parter fortolket den påberopte resolusjon så forskjellig, kom det av at Bruun presset ordet *bibellesning*, mens statsråden satte dette ord i gåseøine og mente at der i realiteten var tale om et *politisk foredrag*, noget som var utilstedelig ifølge den samme resolusjon. — Det fremgår av de to følgende dokumenter at saken blev tatt op i *regjeringen.* Saken er ekspedert samme formiddag (14 juni) som møtet i kirken skulde vært holdt om eftermiddagen.]

4.

Kirkedepartementets ordre
av 14 juni med forbud mot den såkalte bibellesning.

Til Johannes sogneprestembede oversender Christiania stiftsdireksjon følgende skrivelse fra «Det kongelige kirke- og undervisningsdepartement»:

Til Christiania Stiftsdirektion.

Man beder sognepræst Christopher Bruun i Johannes menighed her straks underrettet om følgende: I overensstemmelse med, hvad der af departementet er sognepræsten mundtlig meddelt, kan det i henhold til resolution af 30te december 1897 ikke tillades ham at benytte Johannes menigheds kirke til afholdelse af en såkaldt bibellæsning, hvori han vil udtale sig om de nuværende

politiske forholde. Sognepræstens skriftlige erkjendelse for, at han har modtaget denne underretning bedes indsendt hertil.

(Sign.) Chr. Knudsen.

(Sign.) A. Nordby.

In fidem. N. F. Leganger, stiftsfuldm.

5.

Politiordre

om lukning av Johanneskirken 14 juni eftm.

Fra det kongelige justits- og politidepartement.

Hr. politimesteren i Kristiania!

Da der av Kirkedepartementet er nedlagt forbud mod. at sognepræst Christopher Bruun benytter Johanneskirken til afholdelse i eftermiddag af en bibellæsning, hvori han også vil udtale sig om den politiske stilling, og da regjeringen har bragt i erfaring, at kirkens benyttelse i politisk øiemed vilde foranledige demonstrationer og optrin af skandaløs art, skal man efter regjeringens bestemmelse anmode hr. politimesteren om at påse at forbudet efterkommes ved lukning af kirken. Herom anmodes herr politimesteren om uopholdelig at underrette sognepræst Bruun med tilføiende. at der hermed selvfølgelig ikke er nedlagt forbud mod benyttelsen af et privat lokale i samme øiemed.

Kristiania den 14. juni 1905.

[Med Bruuns hånd:] Ovenstående skrivelse oversendtes hid af politimesteren.

Mere enn her avtrykt finnes ikke i sogneprestembedets protokoller Disse er ellers for disse år sparsomt ført når det gjelder innkomne og utsendte skrivelser. så det er tydelig at Bruun har lagt vekt på å sikre disse dokumenter som historiske aktstykker.

Der er intet som tyder på at den dramatiske version hvorefter Bruun i samarie kom vandrende til kirken om eftermiddagen og blev stoppet av en politibetjent ved kirkedøren — skulde medføre sannhet. Et forbud som det citerte var det en selvsagt ting for Bruun at han bøiet sig for. Han var jo en rettens mann.

Med hensyn til anvisningen av et «privat lokale», som regjeringen antyder i sin skrivelse til politiet. oplyser Bruun i den redegjørelse «Til det norske folk II» som han sendte ut i novbr. 1905:

«Man underrettede mig [det fremgår ikke av sammenhengen hvem dette «man» er, — det var vel privatfolk, som gav beskjeden] om at dersom jeg vilde tale noget andet sted, var der en forening af unge mennesker, som vilde sørge for, at det skulde blive umuligt for mig at komme til orde.»

Samme sted sier Bruun i sin kritikk av taleforbudet:

«Det var en *moralsk* opposition, man holdt kneblet. Det var den *moralske* drøftelse, man stængte veien for i et stort historisk øieblik.»

MYTE OG UNDER OG SKOLEBARN

Av Dr. Richard Eriksen.

I.

Det, som i vore dage gjør religionsundervisningen til et aktuelt emne, er ikke netop en sterk religiøsitet hos det store publikum, men den omstændighet, at religion og kristendom har en alvorlig forsvarskamp at føre mot de ikke-religiøse eller antireligiøse kræfter i vor kultur [1]). I en religiøs tid blir religionsundervisningen en selvfølgelighet, som ikke volder megen diskussion. Men i en irreligiøs tid blir den et problem, fordi selve religionen er blit problem. Vi lever jo i en tid, hvis kulturliv i langt høiere grad præges av videnskapen, specielt naturvidenskapen, end av den kristne religion. Det er naturvidenskapen, som bestemmer vort verdensbillede og gjennem tekniken gir hele vor civilisation dens præg. Derfor blir vi ogsaa forbauset, naar vi hører, at religionsundervisningen fra en gammel tid har beholdt rester, — f. eks. en gammel tidsregning —, som ikke stemmer med de naturvidenskabelige kjendsgjerninger. Vi føler slike ting som en anomali, en utidsmæssighet, og det forekommer mig, at alle — uanset religiøst standpunkt — maa føle tilfredshet over, at der blir pekt paa dem, forsaavitt de er tilstede. Ti det maa være en kjær pligt for en vaaken kristendom at indordne videnskapens resultater i den kristne verdensanskuelse og at ta klar stilling ogsaa til de hypoteser, som gjør sig gjældende i den videnskabelige verden og bestemmer videnskapens forskningslinjer.

I denne forbindelse maa vi dog huske paa, at den naturvidenskabelige forskning i længere tid har været ledsaget av en sterk tendens til at indordne videnskapens resultater i en rent naturalistisk verdensanskuelse, som berøver religionen og kristendommen dens grundlag. Der har saaledes i motsætning til den kristne tro utviklet sig en naturalistisk tro — ti al verdensanskuelse maa bli tro, ogsaa den naturalistiske — og hvad kristendommen har

---

[1]) Artiklen indeholder med endel uvæsentlige forandringer et foredrag, som forfatteren holdt i «Teologisk Forening» 22 januar 1926.

at kjæmpe mot er i langt høiere grad denne ensidig naturalistiske aandsretning end selve videnskapen og dens resultater.

At naturalismen følger i naturvidenskapens kjølvand er jo ikke underlig. Ti naturvidenskapen utspringer — likesom al videnskap — ikke av en religiøs, men av en rent intellektuel holdning til tilværelsen. Den hviler paa forstandsmæssige forutsætninger og sætter derfor — indenfor sin egen sfære — de religiøse sjælskræfter og forutsætninger ut av funktion. En naturvidenskabelig indstillet tidsalder vil derfor ikke virke utviklende paa den *religiøse sans.* Og dog er religionens liv avhængig av den religiøse sans, likesom kunstens liv avhænger av den kunstneriske sans.

Men skjønt en ensidig naturvidenskabelig kultur vil virke forkrøblende paa den religiøse sans, kan den dog i mangt og meget rydde grunden for en ny religiøs tid, og det er tydelig, at en fornyelse av det religiøse aandsliv nu gjør sig gjældende over hele verden. En religiøst opbyggende bevægelse er ifærd med at træ istedetfor fornægtelse og opløsning, og der er god grund til at tale om en «videnskapens tilnærmelse til religionen». Under dette løsen har engelske prester holdt kongresser, hvor flere av Englands største naturvidenskapsmænd har holdt foredrag om emner av betydning for kristendommen. Teologiske kongresser med naturvidenskapsmænd som foredragsholdere maa vel betragtes som et merkelig tidens tegn.

Der er to ting paa det religiøse omraade, som ved denne nyvaagnende religiøse forstaaelse visselig vil bli stillet i ny belysning, og det er *myten* og *underet*, hvis plass i religionsundervisningen jo netop er det vanskelige punkt.

Med hensyn til myten har jo et betydelig omslag fundet sted fra den gamle rationalistiske opfatning, som i myterne ikke saa andet end værdiløse fabler, prestepaafund eller prestebedrag. Men endun er det dog almindelig at betragte myterne som barnlig-naive forestillinger uten værdi paa et høiere, intellektuelt kulturtrin. Den begrepsmæssig orienterte forstand staar fremmed overfor den mytiske fantasis billeder, især naar disse betragtes som religiøst forpligtende sandheter, og den tillægger dem derfor ingen betydning.

Men her maa man dog bli betænkelig, naar man mindes den store værdi, som myten har hat og har for den høieste kunst. Selv om kulturen vokser fra myten, vokser den dog ikke fra kunsten, og kunsten finder en uvurderlig inspirationskilde i myterne, endog naar de har ophørt at være religiøse sandheter.

Vi blev sent færdig, om vi skulde forsøke at paavise, i hvilken grad kunsten har optat myten i sig og derved gjennemsyret det høiere aandsliv, som har vokset fra den mytiske religion, med oprindelig mytiske forestillinger og idéassociationer, som vi tillægger stor værdi. Skulde ikke noget lignende gjælde for religionens vedkommende? Det er en selvfølge, at religionen maa forlate det mytiske stadium. Men derfor er det ikke sagt, at myten paa det høiere religiøse trin mister al religiøs værdi. Hvad der er værdiløst for den rene intelligens, kan ha stor værdi for den religiøse sans, som er beslægtet med den kunstneriske, og det viser sig derfor, at myten stiger i værdi, jo mere den religiøse sans gjør sig gjældende.

Myten kan jo betragtes som det menneskelige aandslivs første knopdannelse, og skjønt den i sit væsen er religiøs, indeholder den dog ogsaa spirerne til kunst og videnskap. Den indeholder baade religion, kunst og videnskap, men endnu i en uutviklet, udifferentiert tilstand. At videnskapen ikke kan bibeholde en saa levende forbindelse med myten som kunst og religion er forstaaelig nok, fordi videnskapen omtrent udelukkende er henvist til den uanskuelige begrepsdannelse og til logiken med dens definitioner og slutninger, mens religion og kunst, skjønt av forskjellige grunde, er henvist til det plastisk-anskuelige billede. Billedtale og symbolik er uadskillelige fra det religiøse liv, og selv om myten paa det høiere trin ikke kan vedbli at være baade billede og virkelighet, kan den dog beholde en dyp værdi som billede.

Dersom man ikke indskrænker sig til at drive, hvad professor Schjelderup kalder overflatepsykologi, men tar dybdepsykologien til hjælp og søker ind til sjælslivets ubevisste eller underbevisste kilder, viser myterne sig i en ny belysning. Det er derfor karakteristisk, at en hel ny mytetolkning har vokset frem av den moderne psykoanalyse, som lægger saa stor vægt paa det underbevisste sjælsliv. Man er blit opmerksom paa, at saavel drømmefantasien som den mytiske fantasi har sin rot i dyptliggende instinkter, irrationale sjælskræfter, som i høi grad er retningsbestemmende for menneskets liv og utvikling. Den saaledes opstaaede mytetolkning lider under iøinefaldende vilkaarligheter og skjævheter, men den kan dog aapne øinene for, at der her ligger mere under end det, som viser sig paa overflaten for den blotte forstand. Og naar man har uttømt den tolkningskilde, som man tror at ha fundet i menneskets lavere driftsliv, i seksualiteten og den

saakaldte «libido», vil man nok finde, at denne vei ikke fører frem, og at religionen ogsaa i sin mytiske form — trods de utskeielser, som de rent naturalistiske instinkter medfører — har sin kilde i menneskenaturens dypeste *aands*impuls: den religiøse trang.

En religionspsykologisk forfatter (Müller-Freienfels) kalder myterne «ønskebilleder», d. v. s. billeder av, hvad menneskene ønsker at være, men under de givne forhold ikke *kan* være. I denne forbindelse maa vi huske paa, at der gis ønsker, som stammer fra dype anlæg i mennesket, hvis utfoldelse betyr en virkeliggjørelse av menneskets høieste aandelige bestemmelse. Et slikt anlæg er den religiøse impuls, og det vil ikke være saa underlig, om visse ønskebilleder, som stammer fra denne impuls, har en *profetisk* karakter. Er de uttryk for et fremtidsbestemmende anlæg i mennesket, saa kan de paa en billedlig maate foregripe et fremtidig aandelig utviklingstrin og dertil knyttede oplevelser paa lignende maate, som det ufødte fosters øine og øren kan betragtes som en profetisk foregripelse av de lys- og lydbølger, som det først efter fødselen kan opta i sig. Ja, vi maa endog regne med, at et slikt anlæg ved fantasiens hjælp intuitivt kan foregripe sandheter, som først paa et høiere utviklingstrin kan træ klart og videnskabelig frem. En viss seerevne er altid knyttet til den geniale fantasi: digter og seer er beslægtet med hinanden. Dog maa man naturligvis vogte sig for at lægge for meget ind i myten, og den detaljerte allegoriske fortolkningskunst, som gjerne følger de forskjellige former av teosofi, gjør sig utvilsomt skyldig i overdrivelser. Just fordi myterne er skapt av et sjælsliv, som gaar forut for det intellektuelle, skal der stor finfølelse og takt til at opfatte det væsentlige i dem: Forstaaelsen utspringer her ikke av forstanden, men av en med forstanden samvirkende følelse.

Jeg støtte fornylig hos en biologisk forfatter (Schwalbe) paa et begrep, som er vel skikket til at illustrere dette forhold. Han sammenligner fostret og barnestadiet med den fuldt utvoksede organisme og taler i denne forbindelse om «ontogenesens anticipation av utviklingen». Man forstaar jo ved ontogenesen den enkelte organismes livsløp fra eggets kløvning til døden, og naar ontogenesen paa barnestadiet anticiperer utviklingen, saa vil dette si, at organismen i barnealderen i en viss forstand kan være *høiere organisert* end paa det voksne stadium. Der kan nemlig i barnealderen *antydningsvis* optræ egenskaper, som for-

svinder hos den voksne form, men som dog har en profetisk betydning, fordi de først kommer til en varig og fast virkeliggjørelse paa et høiere utviklingstrin end det, hvor den voksne form staar. Saaledes har gorillaen som *barn* større likhet med mennesket end i fuldt utvokset tilstand. Den kan m. a. o. som barn, men ikke som voksen betragtes som en art profeti om mennesket. I analogi hermed skulde da ogsaa mennesket som *barn*, men ikke som voksen, kunne betragtes som en profeti om et høiere tilværelsestrin end det jordisk-menneskelige. Man maa jo i denne sammenhæng uvilkaarlig tænke paa Kristi ord om barnet: «Guds rike hører saadanne til». Han saa mere i barnet end i den voksne en profeti om det evige liv i Guds rike. At myten stammer fra det barnlige stadium i menneskehetens historie tør derfor ikke være til hinder for, at den antydningsvis kan indeholde sandheter, som forsvinder paa det voksne, intellektuelle stadium, og først finder varig fasthet og virkelighet i det høieste religiøse liv.

II.

Jeg nævnte, at ogsaa *underet* ved den nyvaagnende religiøse sans vil vise sig i ny belysning. Med hensyn til dette punkt er en bedre forstaaelse i høi grad blit hæmmet av en gammel forfeilet definition av underet som et *brudd* paa naturlovene. Denne definition har naturvidenskapen med rette avvist, og den har sterkt bidrat til at fremkalde et falskt billede av Gud som en i verdensordningen fuldstændig vilkaarlig indgripende almagt. Et ganske andet billede fremkommer, naar man ikke ensidig opfatter underet som et brudd paa lovmæssigheten, men som et gjennembrudd av en høiere lovmæssighet indenfor en lavere og paa grundlag av denne.

Egentlig foreligger et under overalt, hvor en skapende kraft aapenbarer sig i utviklingsforløpet, hvadenten man nu betragter denne skaperkraft som immanent eller transcendent. Og en skapende kraft aapenbarer sig overalt, hvor nye baner maa brytes for utviklingsstrømmen, særlig hvor den maa hæve sig til et principielt nyt trin, som staar over det foregaaende trin, — altsaa hvor det organiske liv hæver sig over den uorganiske natur, hvor dyrets psykiske liv hæver sig over plantelivet, hvor den menneskelige fornuftsjæl hæver sig over dyrets psyke, og endelig hvor det aandelig-evige hæver sig over det menneskelig-forgjængelige.

Underet viser sig m. a. o. der, hvor utviklingsstrømmen har sin spiss, sin banebrytende front, ikke der, hvor strømmen flyter i et allerede banet og mekanisert leie. Paa det nuværende utviklingstrin kan man derfor ikke vente at finde underet i de lavere naturriker. Ti disse er jo bare trappetrin, som strømmen har skapt i fortiden. Man kan heller ikke vente at finde det i mennesket, forsåvitt det er en rent fysisk eller psykofysisk organisme i likhet med de lavere naturrikers livsformer. Men man kan vente at findet det paa det religiøse omraade, hvor menneskesjælen kommer i berøring med guddommen, fordi utviklingsstrømmens spiss befinder sig der, eller fordi den aandelig-skapende kraft der har sit angrepspunkt, hvor den maa virke for at hæve menneskesjælen fra en forgjængelig til en evig tilværelse, fra menneskeriket til Guds rike. Fra dette synspunkt blir der ikke tale om et vilkaarlig brudd paa naturlovene, men kun om utviklingen av en høiere lovmæssighet (eller en lovbestemt frihet) paa grundlag av en lavere lovmæssighet, saaledes at den lavere lovmæssighet som en art underordnet livsmedium optas i den høiere.

Uten undere i denne betydning er en virkelig utviklingslære ugjennemførlig. Man har hittil forgjæves forsøkt at forbinde utviklingsideen med et rendyrket mekanistisk verdensbillede. Det har noksom vist sig, at mekanicisme og evolutionisme er uforlikelige motsætninger, og jeg tviler ikke paa, at evolutionismen vil vise sig sterkere end mekanicismen og overvinde den.

Derfor ser man, at naturvidenskapen — eller ialfald naturfilosofien — sterkt nærmer sig den her skitserte opfatning. Jeg kan i saa henseende henvise til den nyeste fra naturvidenskabelig hold fremkomne evolutionslære, fremstillet av professor *Lloyd Morgan* i hans bok «*Emergent Evolution*», som indeholder hans *Gifford-lectures* for 1922. Det engelske ord «emerge», som betyr at træ frem, at hæve sig, henviser her netop til de overgange, som adskiller de høiere naturriker fra de lavere, og understreker det principielt nye, som ved disse overgange hæver sig over det lavere trin. Morgan fremholder, at man ikke ut fra de forhold. som karakteriserer det lavere rike, kan forutsi de forhold, som aapenbarer sig i det høiere. Vi staar her overfor noget principielt nyt. Og det interessante er, at professor Morgan — i likhet med professor Alexander, til hvem han i ikke ringe utstrækning støtter sig — slet ikke stanser ved mennesket, men henviser til guddommen som det overmenneskelige trin, hvori mennesket skal optas. Konsekvent maa han derfor just i religionen se det felt,

hvor noget principielt nyt «emerges» eller viser sig, noget, som fra det rent menneskelige trin ikke helt kan beregnes eller forutsies. Professor Lloyd-Morgan staar i forreste række blandt Englands videnskapsmænd, og hans bok fortjener baade teologers og naturvidenskapsmænds opmerksomhet. Jeg kan dog ikke dele det rent naturalistiske synspunkt, hvori han — som naturvidenskapsmand — forklarlig nok søker at indordne denne opfatning. Her mener jeg, at han ikke har et tilstrækkelig aapent øie for motsætningen mellem natur og aand.

III.

Forholdet mellem myte og under er jo et brændende problem paa det religiøse omraade. Nogen vil gjøre underne til myter, andre vil gjøre endog myterne til undere. Denne strid skal jeg ikke her indlate mig paa. Det er tilstrækkelig at fremholde, at en levende religion ikke kan indskrænke sig til lutter myter eller symboler. Den maa i en eller anden henseende henvise til underet. Den religion, som vil leve paa myter alene, ligner et menneske, som stænger sig inde i en verden av billeder uten at stifte bekjendtskap med noget av den virkelighet, hvortil billederne henviser. Underet betyr paa en eller anden maate en reel opfyldelse eller indfrielse av de forjættelser, som indeholdes i myte eller billede. Derfor er Jesus Kristus for kristendommen det store under i historien, ikke bare kilden til de undere, hvorom evangelierne fortæller, men ved sin opstandelse en stadig nærværende underkilde i den kristne kirke, kilden til den gjenfødelse, den indre aandelige fornyelse, som gjør et menneske til en kristen.

Da forholdet mellem myte og under i saa høi grad er blit et stridsspørsmaal, kan det ikke nytte at gjøre en enkelt av de indbyrdes avvikende meninger paa dette omraade til den bestemmende, hvor det gjælder spørsmaalet om at ta med eller sløife disse eller hine fortællinger i det gamle og nye testamente. De, som forholder sig skeptisk til underet, kan med fuld grund henvises til den store religiøse værdi, som allerede ligger i billedet, og hvor vi har at gjøre med en fortælling av umistelig religiøs værdi, vilde det være vandalisme at fjerne den fra religionsundervisningen, kun fordi den med større eller mindre grund *kan* anses som mytisk. Her er pieteten paa sin plass, og hensigten med ovenstaaende betragtninger var hovedsakelig at vise, at den reli-

giøse pietetsfølelse ikke mangler reelt grundlag. Den vil visselig i længden anvise en riktigere kurs end den overdrevne reformiver, som straks gir efter for øieblikkets modevinde. At blande stridsspørsmaalet myte eller under ind i selve barneundervisningen gaar jo ikke an. Veiledning med hensyn til dette punkt maa være forbeholdt et høiere undervisningstrin, hvor dømmekraften er tilstrækkelig utviklet. Man faar la de fortællinger, som medtas, staa, som de er, og la dem virke ved sin egen moralske eller religiøse kraft. Den historiske ramme, hvori de meddeles, bør kunne holde en ugrundet bokstavtro borte.

Det er naturligvis ikke min mening, at ovenstaaende principielle opfatning av underet skulde avgi en paalidelig maalestok for troværdigheten av de enkelte underfortællinger. Her er man henvist til et videnskabelig og religiøst skjøn. Men man maa være opmerksom paa, at videnskapens holdning med hensyn til troværdighetsspørsmaalet er variabel. Grænsen mellem det troværdige og det ikke-troværdige er i den senere tid blit forflyttet til fordel for enkelte undere, som tidligere betragtedes som myter. I middelalderen og den gammelprotestantiske tid blev jo alle fortællinger opfattet som bokstavelig sande. Saa kom den rationalistiske oplysningstid, da alt som stred mot den mekaniske naturopfatning, blev utskilt som fabel og digt. Dengang var grænserne for bibelens troværdige indhold snevrere end nogensinde. Endog helbredelsesunderne blev da utskilt som uhistoriske. Men i løpet av det nittende aarhundrede gjorde videnskapen forskjellige opdagelser. Man blev bekjendt med suggestionens og autosuggestionens betydning, og dette førte til en utvidelse av troværdighetsomraadet. Visse helbredelsesundere blev nu betragtet som historiske. Senere har besættelsesfænomenerne (personlighetsspaltning) været gjenstand for en psykologisk undersøkelse, som atter har forstørret troværdighetsomraadet, og da nu visse fænomener, som har været undersøkt av den «psykiske forskning», vinder anerkjendelse i videnskabelige kredse, kan man vente yderligere betydelige utvidelser av troværdighetsgrænserne [1]). Hvor langt disse utvidelser vil gaa, er det naturligvis ikke mulig at si. Men de indrømmelser, som videnskapen allerede har maattet gjøre, bør mane til at være forsigtig med dogmatiske benægtelser.

Rent erkjendelsesteoretisk er jo stillingen med hensyn til underne den, at vi her ikke har at gjøre med nogen absolut umulig-

---

[1]) Kfr. Konst. Oesterreich: Religionspsychologie s. 155.

het (som i matematiken), men kun med større eller mindre grad av usandsynlighet, fordi alle beviser for regelmæssighetene eller lovene i naturen er induktive. Det karakteristiske for induktive beviser er, at de hviler paa *erfaringen*. De gjælder kun, saa længe de bekræftes av erfaringen, og omstyrtes, saasnart der indtræer erfaringer, som staar i strid med dem. Men fremtidige erfaringer kan jo aldrig forutsies med *absolut* sikkerhet, og dette gir rum for de merkeligste muligheter. Mot disse muligheter staar saa paa den anden side den praktiske visshet, som ligger i naturforløpets regelmæssighet og de dermed forbundne stadige gjentagelser.

IV.

Det er klart, at et visst kjendskap til det gamle testamente er et nødvendig ledd i kristendomsundervisningen. Vistnok har kristendommen røtter i hele menneskehetens religiøse utvikling, men det gamle testamente er dog den nærmestliggende rot, saa nøie forbundet med det nye, at en fuldstændig adskillelse blir et voldelig brudd. Men roten maa dog ikke behandles, som om den var en bestanddel av selve træet (kristendommen), og man faar holde sig til de bestanddele av det gamle testamente, hvori kristendommen virkelig har livskraftige røtter. Synspunktet for stofutvalget maa ligge i kristendommens eget religiøse livsindhold, og eleverne maa faa følelsen av, at hvad de lærer av det gamle testamente virkelig tjener til forstaaelse og optagelse av den kristne tro. Lærer de at betragte bibelen som uttryk for en fremadskridende religiøs aapenbaring, som har mange tidsbestemte og moralske hindringer at kjæmpe med, vil de ikke komme til at stille alt, hvad bibelen indeholder, paa like linje.

En sløifning av skapelsesberetningen og fortællingen om syndefaldet vilde efter mit skjøn være meningsløs. Det historiske utvalg, som har git disse fortællinger en saa fremtrædende plass i kristendommen, var vel begrundet. Det fremgaar allerede av den store rolle, de har spillet i vestens aandsliv, like op til vore dage. Det er jo ikke meningen, at skapelseshistorien skal gi os et naturvidenskabelig verdensbillede. Naar det gjælder jordens historie og universets materielle beskaffenhet, er det nu blit en selvfølgelighet for alle at henholde sig til videnskapen og *dens* resultater. Enhver frygt for, at naturvidenskapen her ikke skulde komme til sin ret, forekommer mig under de nuværende kulturforhold meningsløs.

Skapelsesberetningen kan, likesaa litt som de mytiske religioners kosmogonier, forstyrre videnskapens cirkler, fordi dens værdi helt og holdent ligger paa det *religiøse* omraade som en storstilet og plastisk anskueliggjørelse av den første artikel i troesbekjendelsen om Gud som himlens og jordens skaper.

Det vilde være urigtig at kalde skapelsesberetningen en myte i almindelig forstand. Den har ganske visst i væsentlige punkter bibeholdt mytens billedtale. Men den har dog utskilt den mytiske fantasis utskeielser og gjør front baade mot polyteisme og panteisme. Den sandhet, som indeholdes i de mytiske kosmogonier, er her hævet til et høiere monoteistisk plan, og dette gjorde skapelsesberetningen til en fast borg ikke bare for den jødiske, men ogsaa for den kristne monoteisme. Hvor de mytiske kosmogonier fremstiller lysguden som kjæmpende mot det mørke urkaos og seirende over det, indskrænker den bibelske lapidarstil sig til at si: «Og Gud sa: Bliv lys! Og det blev lys». De mytiske kosmogonier er tillike teogonier: sammen med verden blir ogsaa guderne til. Men i skapelsesberetningen har vi kun at gjøre med Gud og med verden som hans *verk*. Lys, sol og maane er ikke i skapelsesberetningen guder som i de mytiske kosmogonier, men kun skapelsesprodukter.

Det som gir skapelsesberetningen varig værdi er: 1. Ideen om Gud som skaper. 2. Ideen om det «skapende ord». 3. Ideen om en trinfølge i naturutviklingen, som fører op til mennesket, saaledes at hvert nyt trin er betinget av et nyt skaperord. 4. Sist men ikke minst: Ideen om mennesket som «skapt i Guds billede». Dette er religiøse ideer, som vi ikke saa let vokser fra. Ideen om trinfølgen i naturen er jo i sit væsen evolutionistisk og principielt stemmende med den ovenfor skitserte evolutionsidé. Værdien av denne idé avhænger naturligvis ikke av trinnenes antal eller den maate, hvorpaa skaperverket i henhold til gamle forestillinger er fordelt paa 7 dage. For dem, som kjender Platons idélære og Aristoteles's entelekilære, er særlig «det skapende ord» av interesse. Ti i dette billede ligger der en idé, som forbinder Platon og Aristoteles med hinanden. Ikke bare Philo, men andre og større tænkere — f. eks. Spinoza — har sammenlignet skapelsesberetningen med Platons idélære, og de, som anser skapelsesberetningen for værdiløs, fordi den er beslægtet med myten, burde mindes den dype respekt for myten, som kommer tilsyne baade hos Platon og Aristoteles, de to største tænkere, verden vel har fostret. Platons forkjærlighet for myten er bekjendt, og

der er bevaret en uttalelse av Aristoteles, hvorav det fremgaar, at hans kjæreste aandelige beskjæftigelse, især som ældre mand, bestod i en fordypelse i myterne.

Fortællingen om syndefaldet har erobret sig en saa fremtrædende plass i det kulturelle aandsliv, at det allerede av den grund vilde være umulig at sløife den. Skal man maale denne fortællings betydning ved dens befrugtende indflydelse paa digtning og kunst, antar den likefrem mægtige dimensioner. Paradiset som uttryk for et liv i harmoni med naturen og Gud, Adam og Eva som typer paa naturmennesket i dets rene uskyldighet, frygten og angsten for Gud som følge av synd og overtrædelse fremtrær her i billeder med en slik plastisk-anskuelig kraft, at fantasien eller tanken atter og atter vender tilbake til dem. Derfor har disse billeder, uanset religiøst standpunkt, erobret sig en betydning for vort forestillingsliv, som vi først blir opmerksom paa, naar vi tænker os, at de var forsvundet i glemsel, tillikemed alt, hvad der er vokset frem av dem i vor kultur, — i kunst, digtning og tænkning. Jeg tænker, man vil indrømme, at tomrummet efter dem vilde bli vældig.

Men fortællingens største værdi ligger dog paa det religiøse omraade og aapenbarer sig i den enkle, virkningsfulde maate, hvorpaa den anskueliggjør følgerne av synden eller bevisstheten om synden for sjælens gudsforhold. Man kan si, hvad man vil om syndefaldet og arvesynden: *et* er ialfald sikkert, og det er, at syndefaldet gjentar sig i hvert eneste menneskes liv i og med den moralske bevissthets opvaagnen. Ti den moralske opvaagnen er altid knyttet til bevisstheten om at gjøre eller at ha gjort noget galt. Det hellige alvor i det moralske krav og den derav følgende dom over de syndige, egoistiske tilbøieligheter, som alle mennesker i mere eller mindre grad ligger under for, er en av de allervæsentligste faktorer i al personlig vaaken religion. Derfor er syndefaldet en uavvendelig skjæbne i hvert menneskes aandelige utvikling, likesom menneskelegemets form i alt væsentlig er skjæbnebestemt likefra det øieblik, celledelingen begynder i mors liv. *Hvorfor* er syndefaldet en slik uavvendelig menneskelig skjæbne? Her staar vi overfor syndens og det ondes problem, og at fare let hen over det er bare tegn paa overfladiskhet.

Man taler i biologien om den biogenetiske grundlov, ifølge hvilken individets utvikling (ontogenese) er en forkortet gjentagelse av stammeutviklingen. Man kan i de stadier, som fostret gjennemløper, se en art rekapitulation av de utviklingsstadier,

som slægtsutviklingen har passert. Mon ikke en lignende lov ogsaa skulde gjælde paa det sjælelig-aandelige omraade, en lov, som man kunde kalde den moralgenetiske grundlov til forskjel fra den biogenetiske, som gjælder for organismens vækst? Denne moralgenetiske grundlov maatte da i syndefaldet se et skjæbnebestemt ledd i individets aandsutvikling, og likesom naturvidenskapen av den biogenetiske grundlov drar slutninger angaaende menneskehetens *fysiske* utvikling, saaledes kunde man jo av den moralgenetiske grundlov dra slutninger angaaende menneskehetens *sjælelige* oprindelse og avstamning. Ti vi maa huske paa, at hvad naturvidenskapen fortæller om vor fysiske avstamning, slet ikke besvarer spørsmaalet om menneskehetens sjælelige eller aandelige oprindelse. Hvorfra stammer vor sjæl eller aand, og hvad er det, som har bestemt dens nuværende tilværelses- og utviklingsvilkaar? *Det* er et spørsmaal, overfor hvilket videnskapen maa bekjende sin uvidenhet. Nu vil jeg slet ikke paastaa, at religionen eller kristendommen gir et fuldgyldig svar herpaa, og jeg vil indrømme, at man med hensyn til menneskets aandelige fortid mangler data som dem, hvortil naturvidenskapen kan holde sig med hensyn til den fysiske avstamning. Men hvor videnskapen kommer til kort, der hjælper den religiøse tro sig med billeder, som skapes av en høi religiøs intuition, og der er intet iveien for, at et slikt billede kan gjemme langt dypere sandheter, end den naturvidenskabelige skolevisdom drømmer om. Ikke bare naturforskningen, men ogsaa religionsforskningen har den opgave at forfølge menneskehetens utvikling tilbake i fortidens nat, og en utviklingslære eller antropologi, som bare forklarer menneskets fysiske konstitution, men ikke dets aandelige eller religiøse egenskaper, maa nødvendigvis bli ufuldstændig og ensidig.

De skikkelser, som særlig klart træ frem for min bevissthet, naar jeg tænker paa det gamle testamente, er Moses, kongeskikkelserne Saul, David og Salomo samt fremfor alt *profetskikkelserne*. Det maa vel nu betragtes som en uomtvistelig sandhet, at den enestaaende *moralske* høide, hvortil den gammeltestamentlige religion efterhaanden hæver sig i sammenligning med andre østerlandske religioner, gir den en vel fortjent særstilling i menneskehetens religiøse utviklingshistorie. Og denne moralske høide er særlig knyttet til profeterne. Den jødiske profetskikkelses aandelige fysiognomi har erobret sig en urokkelig plass i historien som

det beste uttryk for den religiøse idealitets frygtløse storhet, og selv om man bortser fra alle specielle messiasprofetier, kan vi i selve denne aandelige profetfysiognomi se en profeti om Jesus Kristus som den største profetskikkelse i historien. Profeterne har — som Kittel sier — skjænket menneskene det høieste, som de kan vite om Gud: ideen om Gud som den moralsk hellige, den ubetinget gode, den hellige kjærlighet.

Ganske visst findes der i det gamle testamente mange fortællinger, som gir indtryk av en vredladen, blodtørstig og grusom Gud, og jeg er enig med rektor Skattum i, at slike fortællinger helst bør fjernes fra religionsundervisningen. Flere av de fortællinger, som vi puget som barn — f. eks. om Esau og Jakob, om Potifars hustru m. m. — har ingensomhelst betydning for vor kristendom. De er blit borte for os, og vi føler ikke noget tap ved det. Rigtignok maa jeg her tilføie, at jeg ikke kan mindes nogensomhelst moralsk skadelig virkning av disse og andre av rektor Skattum nævnte fortællinger. Den moralsk-kritiske reflektion vaagner jo ikke sa let hos barnet, medmindre den vækkes av forældre og foresatte, og hvad der virkelig er helligt for forældre og lærere, det blir ogsaa helligt for barnet. Men det er jo ytterst vanskelig for skolen at gjøre hellig for barnet, hvad der ikke er hellig for forældrene!

Naar jeg ser tilbake paa den religionsundervisning, jeg selv mottok som barn, maa jeg si, at ingen av de religionslærere, jeg hadde i barneskolen, har sat sig fast i min erindring. Jeg husker bare bestyreren av metodisternes søndagsskole, som jeg besøkte, fordi mine forældre var metodister. Men han har ogsaa med uutslettelige træk præget sig i min erindring, fordi han levet og aandet i sin opgave, og fordi kjærlighet til emnet og kjærlighet til os barn lyste ut av hele hans skikkelse. De lekser, vi hadde til hver søndag, var i stor utstrækning hentet fra det gamle testamente og omfattet alle de fortællinger, som der kan reises indvendinger mot; men de blev paa en viss maate hellige for os barn, fordi de var hellige for ham. Hans kristendom var saa fuld av lys og naturlig glæde, at alt fik farve derav. Naturligvis kunde dette ikke hindre, at den kritiske reflektion vaagnet paa et senere stadium; men religiøse impulser var dog indplantet i barnesindet. Jeg nævner dette udelukkende for at understreke, hvilken betydning lærerens *personlighet* har, *specielt* for religionsundervisningen.

V.

Tilslut har jeg et forslag at gjøre, som jeg ikke tidligere har set fremsat i den paagaaende diskussion om religionsundervisningen, og det er, at man ikke bør indskrænke sig til at betragte kristendommen i forhold til det gamle testamente. Man bør ogsaa behandle den i forhold til de saakaldte hedenske religioner og derved i sammenhæng med hele menneskehetens religiøse utvikling. Kristendommens universalitet forlanger et universalhistorisk synspunkt, og man maa lære i Kristus at se ikke bare en opfyldelse av de gammeltestamentlige forventninger, men ogsaa en tilfredsstillelse av den religiøse trang, som aapenbarer sig i alle store religioner. Enhver undervurdering av andre religioner straffer sig, og det bør være slut med den forestilling, at der i hedenskapet findes *bare* mørke, djævelskap og overtro. Kristendommen har undervurdert de religiøse og aandelige værdier i de førkristne myter. Til straf herfor anvendes nu myten til en fornægtelse av Kristus istedetfor til en bekræftelse av ham. Slike bøker som Brandes's «Sagnet om Kristus» vilde neppe gjøre indtryk paa folk, som har lært at betragte myten fra et dypere kristent synspunkt. Og hvis man ikke allerede i skolen faar litt forestilling om de værdier, som indeholdes i andre verdensreligioner, vil man let, naar man senere i livet stifter bekjendtskap med dem, føle sig bedrat av sin kristendomsundervisning og maaske komme til at overvurdere dem.

Man bør huske paa det bekjendte ord av *Augustin:* «Hvad man nu kalder den kristne religion, fandtes allerede hos de gamle og manglet ikke helt fra menneskehetens begyndelse, indtil Kristus aapenbaret sig i kjødet. Fra dette tidspunkt blev den sande religion, som allerede før var forhaanden, kaldt den kristne». Og kirkefaderen Clemens Alexandrinus skriver, at den himmelske saamand like fra tidernes begyndelse har utsaadd det guddommelige ord. Men han har ikke bare saadd hvete, og det var heller ikke alle akre, som var skikket for hvete. Tid og sted bevirker, at utsæden og dermed ogsaa frugten maa bli forskjellig. Alle folkeslag har sin andel, sit brudstykke av den universelle, guddommelige logos, som i Kristus kom i kjødet.

En slik almen, religionshistorisk belysning av kristendommen bør danne avslutningen av kristendomsundervisningen. Man bør være klar over, at der i Kristus og kristendommen bor et lys, ved hjælp av hvilket sandheten i alle religioner og religionsdan-

nelser kan bli aapenbar i dens relative værdi. Dette kan jeg best illustrere ved kortelig at gjengi en vakker parabel av *Rob. L. Stevenson:* En mand red ut i verden for at finde sandhetens prøvesten, d. v. s. en prøvesten, i hvis lys skinnet forsvinder, og sandheten træer frem. Overalt hvor han kom, spurte han efter den, og overalt mente menneskene, at de eiet den. De sa, at de hadde den hjemme i sin skuffe, men naar manden bad om at faa se den, viste det sig, at den ikke dudde til noget: Undertiden var det et lite stykke speil, hvori bare skinnet blev synlig, undertiden et stykke kul, hvorved intet blev synlig, og undertiden var det vistnok skinnende prøvestene, hvorav manden tilslut fik en hel samling i sin pose; men naar han tok dem frem og stillet dem ved siden av hverandre, berøvet de hverandre gjensidig glansen. Hver enkelt sten syntes at ta lyset og farverne fra de andre. Tilslut fik han fat i en klar bjergkrystal, som i sig selv syntes at mangle baade glans og farver. Han saa foragtelig paa den uanselige tingest og rystet paa hodet. «Du er sikkert som alle de andre», sa han. Men da han red bort, tok han den med sig, og da han holdt rast, satte han sig ved veikanten, tok posen med stenene frem og prøvet bjergkrystallen i forhold til de andre. Og nu viste der sig et under for ham. Ti mens de øvrige prøvestene gjensidig tok glansen fra hverandre, viste det sig, at de i lys av bjergkrystallen alle beholdt sin glans, sine farver og sin skjønhet. Men bjergkrystallen blev dog altid i forhold til de andre den skjønneste, den mest straalende og farverike. Dens eget lys steg, jo flere prøvestene der stilledes omkring den. Og manden slog sig for panden og sa: «End om der i alle disse prøvestene var litt sandhet, som lokkes frem av bjergkrystallen?» «Og han tok krystallen og vendte dens lys mot himlen. Da saa han uanede høider i den. Og han tok krystallen og vendte dens lys mot fjeldene. Da saa han et væld av liv i de haarde stenmasser. Og han tok krystallen og vendte dens lys mot støvet under sine føtter. Da saa han, at den jord han traatte paa, var hellig. Og han vendte krystallens lys ind i sin egen sjæl. Da faldt han paa sine knæ og bad».

AKERSHUS

1.

For noen år siden gikk stridens bølger høit om vår gamle festning på Akersnes. Striden stilnet av, mest fordi man ventet på at arkitekt Sinding-Larsen skulde legge frem resultatet av sin bygningsarkeologiske undersøkelse. Nu har dette skjedd, Sinding-Larsen har sendt ut et monumentalt verk i to bind: Akershus. bidrag til Akershus' slots bygningshistorie i de første 350 aar 1300—1650, paa grundlag av den bygningsarkæologiske undersøkelse 1905—1924 (Eberh. B. Oppi's forlag). Verket er rikt illustrert og har fått et verdig utstyr. Det er et innlegg i striden og bærer i noen grad preg av det: men en slik fullstendig bygningsarkeologisk undersøkelse som nu er gjort, var en nødvendig forutsetning for den videre diskusjon om borgen. Man kan derfor vente at historikere og bygningsarkeologer nu vil fortsette sine undersøkelser og diskutere problemet ut fra de nye forutsetninger.

Her skal bli gitt en ganske kort orientering over hvordan spørsmålet stod til Sinding-Larsens bok kom, og hvordan det står efter at boken er kommet. Jeg skal knytte til et noen bemerkninger om et par historiske kilder. men av gode grunner må jeg avholde mig fra å uttale min mening om bygningsarkeologiske spørsmål.

2.

Det er to motsatte meninger som har gjort sig gjeldende om den gamle borgs historie.

Alle er enige om at festningen er over 600 år gammel, at grunnen til den er lagt av den siste konge av Sverre-ætten, Håkon den 5., i den urolige tid som Norden gjennemgikk omkring år 1300, da det stadig raste krig mellem de nordiske landene innbyrdes og hanseatene stod som en truende makt utenfor.

Men hvor meget av festningen blev reist under Håkon den V. og hans efterfølger? Og hvor meget er først blitt til under de dansk-norske konger Christian II og Christian IV?

Professor Gustav Storm skrev for over tyve år siden en bok

om Akershus; her hevdet han at det var en nokså beskjeden festning Håkon den V. hadde bygd ute på Akershus. Denne festningen var efter Storm blitt utvidet i det 14. århundrede under kong Magnus Eriksson og kong Håkon VI. Så skulde festningen igjen være blitt meget utvidet da den senere kong Christian II var her oppe som regent i begynnelsen av 16. århundrede. Men først under Christian IV i det 17. århundrede var borgen blitt en stor festning og en virkelig slottsbygning.

Gustav Storm bygde først og fremst på de fortolkninger han mente det var riktig å gi av forskjellige litterære kilder. Nu er disse kildene overordentlig fattige, og man er i stor utstrekning henvist til gissinger. Så noen sikkerhet kan en ikke godt nå på den vei. Storm har sikkert på noen punkter trukket for store slutninger av sine fortolkninger, og som jeg skal vise nedenfor, har han misforstått et viktig nedertysk dokument om Christian II's nybygninger på et vesentlig punkt.

Storms opfatning har lenge vært den rådende. Således har professor Edvard Bull ved forskjellige leiligheter sluttet sig til den.

En helt annen opfatning har Sinding-Larsen gjort gjeldende, og i sitt nye verk underbygger han sin opfatning på en vesentlig ny måte.

Sinding-Larsen hevder at Akershus alt under Håkon V blev en stor festning, og at en rekke av de «utvidelser» som Storm og Bull har henlagt til senere tider, i virkeligheten har hørt med til borgen fra første stund av. For å kunne ha en mening om mange av Sinding-Larsens argumenter må en være fagmann. Men også andre enn fagmannen kan vurdere betydningen av at en sjelden «bomanordning» på portene finnes ved alle porter og bommede dører i det eldste Akershus, og at denne bomanordning blir funnet igjen på Båhus, som også er bygd op under Håkon V.

På en som ikke er bygningshistoriker, virker kanskje sterkest den undersøkelse av selve bygningsmaterialet som Sinding-Larsen har fått geologen professor Jakob Schetelig til å foreta. Schetelig dokumenterer at hele borganlegget «viser fullkommen ens karakter i stenmateriale og muremåte», og at det derfor er all grunn til å anta at Akershus «er opført i en sammenhengende byggeperiode», og det må være den byggeperiode som ialfall begynte under Håkon V.

Også på andre måter har professor Scheteligs undersøkelser kunnet støtte Sinding-Larsen i hans grunnsyn.

3.

Det er karakteristisk for fattigdommen av våre middelalderlige kilder at vi ikke har noen direkte meddelelser om opførelsen av Akershus i det 14de hundreår. Efter alles mening er store deler av byggverket blitt opført enten under Håkon V eller under hans efterfølgere. Men til tross for at et slikt arbeide måtte gjøre det nødvendig å føre mange arbeidere til Oslo, måtte kreve fagkyndige arbeidsledere, innførsel av redskaper, flere kontrakter om levering av forskjellige ting og om utføring av arbeidet til fastsatt tid, en rekke regnskaper osv., er det ikke bevaret et eneste dokument fra det 14de hundreår om noe av alt dette. *Helt* utelukket er det vel for resten ikke at en gjennemstøving av visse hanseatiske arkiver vilde kunne føre noe for dagen. Men sannsynlig er det ikke.

Når alle dokumenter om opførelsen av et stort og viktig offentlig byggverk slik har kunnet forsvinne, kan vi skjønne at en masse andre skrevne saker må ha blitt borte.

Den eldste beretning om en festning Akershus har vi i den svenske Erikskrönikan. Her blir fortalt om den svenske hertug Eriks tog mot Oslo 1308: «for Akershus han sik tha lagde». Men festningen greide han ikke å ta.

Vi kan altså med stor sikkerhet anta at festningen alt da har vært skikket til å hindre en fiende i å slå sig ned. Alt som hertug gjorde Håkon den V i 1280 og 1290-årene Oslo til sin hovedstad; det er fristende å anta at han alt i sin hertugtid har befestet sin hovedstad, og at borgen er reist alt da eller iallfall påbegynt. De politiske forhold var slik at det gjaldt å ha en sikker hovedstad. Oslo lå jo adskillig tryggere til enn Tønsberg som før hadde vært den ledende by på Østlandet.

I 1300 gav kong Håkon Mariakirken i Oslo visse privilegier. Dette brevet blev utstedt i to eksemplarer, det ene skulde ligge i Mariakirken, det andre i «Akersnes». Storm mener at dette taler for at det dengang bare var en «gård« på Akersnes, for brevene blev opbevart i flyttbare skrin, «brevkister». Men disse brevkistene vilde en naturligvis helst ha på et trygt sted, trygt både mot ildsvåde og fiendtlig overfall. P. A. Munchs resonnement om dette brev virker mer overbevisende enn Gustav Storms. Munch antok at arbeidet med borgen blev påbegynt efter at hertug Håkons hadde forjaget jarlen Alv Erlingsson (1287) og som en følge av kampen med ham. Han mente at navnet «Akersnes»

om borgen tydet på «at den da ikke kan have staaet længe». Jeg må si at Munchs slutninger av bemerkningen i dette brev på mig virker mer sannsynlige enn Storms. Men mer enn gjetning kan det ikke i noe tilfelle bli.

Høsten 1302 gav kong Håkon en bestemmelse om riksstyringen dersom kongen var umyndig. Der blir det uttrykkelig sagt at den umyndige konge skal bli holdt i forvaring «i den sterkeste festning («hus») som til er i riket». På den tid kan kongen ikke godt ha tenkt på andre festninger enn Tønsberghus og Akershus. Da spørsmålet blev aktuelt i kong Magnus Erikssons barndom (fra 1319 av), synes det som Tønsberghus blev valgt til opholdssted for den umyndige konge. Iallfall heter det i avtalen med svenskene i 1319 at kong Magnus skulde bli ført til Tønsberg. Nyere opdagelser har vist at Tønsberghus var en sterk festning alt i det 13de hundreår. Efter dette resonnement skulde Akershus ikke kunne måle sig med Tønsberghus ved kongeskiftet i 1319. — Av interesse er det også at Håkon V utstedte en særlig borgrett, vi vet ikke i hvilket år. Men den henger sikkert sammen med hans festningsbygging. Han lot jo også bygge Båhus (1308).

I 1308 stod altså borgen sin prøve i kampen mot hertug Erik.

Fra 1322 av blir Akershus ofte kalt Akersborg. Det er ingen grunn til å anta at dette har vært et «lapset» navn slik som Edv. Bull antar i sin Oslo historie. Betegnelsen «hus» om festninger stammer fra tysk og synes innført i denne betydning i slutten av det 13de hundreår, mens «borg» er det gamle navn, som også blev brukt om en befestet by. Det er jo tenkelig at navnene Akershus og Akersborg har sin grunn i en slik forskjell; «Akershus» kan være brukt om festninger; når Akersborg er brukt, kan man også ha tenkt på at der er en konge*bolig*. Der er da ikke bare krigsfolk, men også hoff-folk på festningen. Og flere ganger i det 14de hundreår blev det holdt politiske møter på «Akersborg», og under Håkon VI var den sikkert kongebolig og bolig for hoffet.

Det vil ikke være lett å trekke store slutninger av det historiske kildemateriale fra det 14de hundreår. Det vil alle parter måtte medgi. Men det kan sikkert ikke brukes *mot* Sinding-Larsens opfatning.

4.

Sinding-Larsen har ikke alltid kunnet ta standpunkt til det historiske kildemateriale. Man merker på hans fremstilling at

han ikke er fortrolig med å lese gamle dokumenter. Han kan citere kildene unøiaktig, han henfører dem stundom til gal tid. Han er ingen tekstfortolker, det er *bygningen* han har lest sin mening ut av.

Men av og til har hans bygningsarkeologiske undersøkelse vakt en skepsis hos ham likeoverfor kildematerialet. Og denne skepsis har så kunnet føre til fornyet undersøkelse av kildematerialet med andre resultater enn Gustav Storm hadde kommet til. Et eksempel på dette skal jeg her legge frem [1]).

I 1532 var den lübeckske prest og krønikeskriver *Reimar Kock* med på to ekspedisjoner av dansk-hanseatiske skiber som blev sendt op til Norge mot kong Christiern II. I et stort (utrykt) verk har han behandlet en hel rekke av de hendinger som fant sted i Norden i samtiden. Om ekspedisjonene mot kong Christiern II i Oslo gir han en livlig beretning, og i denne beretning forteller han også litt om Akershus.

Storm leste Reimar Kocks ord slik at det blev fortalt at Chdistiern II lot bygge en ny bygning eller et nytt slott utenfor det gamle, og av Reimar Kocks ord sammenholdt med en annen beretning fra slutten av hundreåret drog han store slutninger om Christiern II's nybygninger. Sinding-Larsens skepsis på dette punkt fikk ham til å få Reimar Kocks tekst undersøkt pånytt.

Det viser sig at Kocks tekst er misforstått på et par punkter. Kock forteller at Christiern II som prinsregent lot bygge «ein schoen gemachk» (d. v. s. en vakker bolig)utenfor murene. Kock erklærer at især om sommeren har «gemakket» en vakker beliggenhet. Han legger til at det var nettop der kong Christiern II måtte overgi sig til kong Fredrik i 1532. Dette «gemakk» blev bygget «ym hoech» utenfor murene. Storm oversetter dette med «høit op i Veiret»; men det kan det ikke bety; helt sikker er ikke betydningen, da det er mulig å oversette ordet på flere måter. Men sikkert er det at ordene betegner stedet utenfor murene.

Dette huset har rimeligvis vært en privatbolig hvor Christiern vilde kunne trekke sig tilbake. Fra annet hold hører vi at han (1509) lot bygge et hus for sin elskerinne Dyveke «på den andre siden av den bukt som strekker sig fra sjøen til byen» og efter den rimeligste forklaring av teksten — like ved Akershus. Det

---

[1]) Jeg har skrevet mer utførlig om det i «Festskrift til førstebibliotekar Hjalmar Pettersen» (1926), ikke tilgjengelig i bokhandelen.

er rimeligst at det er dette huset Reimar Kock forteller om. Er dette riktig, så var det i Dyvekes hus den ulykkelige Christiern II måtte overgi sig til sin farbrors menn.

Et annet sted taler Reimar Kock om et nytt karnapp som Christiern II selv har latt bygge på slottet, og endelig taler han et sted om et møte av alle skippere og høvedsmenn «på slottet Akershus i den nye bygning». Storm oversatte uriktig «på Slottet Akershus, det nybyggede» og antok uten videre at dette var det samme som «gemakket». Det er sikkert tale om to forskjellige bygninger.

Storms slutninger på grunnlag av Reimar Kocks ord lar sig derfor sikkert ikke opretthold̶e, og Sinding-Larsen har her vist at en bygningsarkeologs skepsis likeoverfor en tekstfortolker av Gustav Storms rang kan være berettiget.

*

Det vil føre for vidt å gå inn på flere enkeltheter. Nå har historikerne ordet. Militærhistorikeren C. S. Widerberg har i «Norsk militær tidsskrift» hevdet at Sinding-Larsen har undervurdert utviklingen i det 15de hundreår. Men også han mener at Sinding-Larsens bidrag har satt spørsmålene i en vesentlig ny stilling. Sinding-Larsen fortjener takk og anerkjennelse for sitt viktige arbeide. Har han rett i sitt syn, er Akershus i meget større utstrekning enn man før trodde, et minnesmerke fra norsk middelalder. Fortsatte undersøkelser av bygningen og av litterære kilder vil gjøre vår kunnskap større. Men det skal bli vanskelig å omstyrte dette Sinding-Larsens grunnsyn.

Didrik Arup Seip.

KIERKEGAARDS KRISTUSFILOSOFI

Av cand. theol. A. Gemmer, Kjøbenhavn.

Om Søren Kierkegaard kunde man sige, at han hører til den klasse af tænkere, som tænker «med hjærtet» og skriver «med deres blod». Ti hvad der interesserede ham og satte hans tanker i bevægelse, var fremfor alt livets store, personlige problemer, de etiske og de religiøse, og han satte hele sin rige begavelse og al sin energi ind paa at ryste sine medmennesker op af deres sædvanlige slendrian, saa de blev nødte til at tænke sig om og tage personlig og selvstændig stilling til livet. Under dette sit arbejde har han, især paa det religionsfilosofiske omraade, udviklet tanker, som er overordentlig frugtbare, og navnlig synes det mig, at han, hvad angaar den kirkelige eller orthodoxe kristendoms filosofi, ligefrem har sagt det forløsende ord, et ord, som imidlertid endnu langtfra er forstaaet eller værdsat i sin hele rækkevidde. Maatte denne lille skizze bidrage til den rette forstaaelse af Kierkegaards religionsfilosofiske grundtanker!

1. Spørger vi først, hvordan Kierkegaard vel tænker sig *Guds væsen*, maa vi svare, at han opfatter Gud som noget fra mennesket absolut forskelligt, og *ikke* som det menneskeliges højeste idealisering, saa at sige som dets superlativ. Det betones atter og atter hos Kierkegaard, at Gud er noget fra mennesket *kvalitativt* forskelligt, og at derfor intet af de prædikater, som staar til vor disposition, kan anvendes om ham. Gud bør derfor retteligst (som det engang siges) bestemmes som den «prædikatløse væren». «Mellem Gud og mennesker bestaar der en absolut forskel» — «kvaliteterne er absolut forskellige»: det er således et par sætninger fra «Uvidenskabelig efterkrift», som belyser det sagte. Og i «Smulerne» hedder det bl. a., at Gud er det fuldstændig ubekendte og kun betyder «grænsen», det «forskellige, ja det absolut forskellige».

Hvad nu spørgsmaalet om Guds *tilværelse* angaar, betoner Kierkegaard udtrykkeligt, at det er umuligt at bevise den — som det «overhovedet er en vanskelig sag at ville bevise en genstands reale tilværelse» (Smulerne kap. III). K. synes her at slutte paa

følgende maade: ligesaalidt som vi i streng forstand kan bevise realiteten af genstande overhovedet (men til syvende og sidst kun ved et «spring» kan naa til «troen» paa deres virkelighed), ligesaalidt formaar vi dette, naar det drejer sig om Guds tilværelse («jeg slutter bestandig ikke *til* tilværelsen, men *fra* tilværelsen») — men p. d. a. s. kan vi sige, at Guds Realitet er lige som sikker som vor sædvanlige omverdens existens. Denne sidste slutning har K. ganske vist paa det nævnte sted ikke udtrykkelig draget, men den synes dog at ligge til grund for hele sammenhængen og at danne det nødvendige supplement til den tankegang, som er udviklet dér. (I parantes bemærket kunde man rigtignok herimod gøre gældende, at en saadan slutning af flere grunde er anfægtelig, og at der, hvad angaar Guds tilværelse, maa tales om «tro» i en væsenlig anden betydning end, hvor vi staar overfor genstande, der tilhører vor sædvanlige omverden).

Saa staar da mennesket i dets endelighed og dets bundethed til timeligheden overfor den absolutte og uendelige Gud, og vel at mærke en Gud, der, som vi har set, ikke betegner det menneskelige i dets fuldkommengørelse og idealisering, men som er kvalitativt forskellig derfra. Af dette forhold følger nødvendigvis en smertelig splittelse i mennesket, saasnart det vil «virkeliggøre det religiøse» d. v. s. lade alle sine handlinger, hele sin opførsel bestemme af forholdet til Gud. Ti hvorledes kan et endeligt væsen tjene et uendeligt, der er bestemt som foran, uden næsten indvortes at sprænges derved? Hvorledes kan det fastholde evigheden i timeligheden — hvorledes forene det at stræbe mod det absolutte maal (som dog kræver *al* dets kraft) med hengivelsen til de relative, jordiske maal? K. betoner da ogsaa atter og atter, at det religiøse liv er en fortsat lidelse, en stadig offertjeneste — eller, som han engang (i «Efterskriften») udtrykker det: det religiøse liv er at ligne ved en fisks tilstand, der er halet op af sit naturlige livselement og tvunget til at leve paa den tørre jord.

Har saaledes allerede det religiøse forhold som saadant en paradoksal karakter — forsaavidt det kan siges at være en stadig «leven i modsigelser» — skærpes dette i kristendommen til en virkelig modsigelse (og følgelig til det «absolutte paradoks»). I «Filosofiske smuler» har K. givet et særlig tydeligt billede af begge disse former af religiøst liv i deres forhold til hinanden og i fuld klarhed udarbejdet den kristelige religiøsitets *differentia specifica*. Jeg skal derfor i al korthed her gengive det væsenlige indhold af tankegangen i dette lille skrift.

«Smulernes» problem er følgende: «Kan der gives et historisk udgangspunkt for en evig bevidsthed; hvorledes kan et saadant interessere mere end rent historisk; kan man bygge en evig salighed paa en historisk viden?» For at kunne løse dette tager K. sit udgangspunkt i den platoniske («sokratiske») lære om viden som en erindring. Vor viden om «ideerne» beror efter denne paa en «gaaen — i — sig selv», paa en erindring om tidligere oplevelser (i sjælens præexistens), hvad igen forudsætter, at den, der forholder sig lærende til tilværelsen, «discipelen», egenlig har sandheden i sig fra begyndelsen af, saaat han, *væsenlig* betragtet intet kan lære af et andet menneske og følgelig heller ikke kan komme til at skylde nogen anden noget. Om «læreren» derfor end var en Sokrates, kan han dog kun blive en «anledning» for discipelen (nemlig til at denne besinder sig paa sit eget sandhedsindhold) og «øjeblikket» (da han traf mesteren og blev ført til sandheden af ham) faar saaledes ingen afgørende betydning for ham.

Under denne «sokratiske» forudsætning maa man da, som det let ses, besvare «Smulernes» spørgsmaal med et nej. Naar hvert menneske, væsenligt betragtet, har sandheden i sig og kun behøver at erindres om den, kan det religiøse forhold («den evige bevidsthed») aabenbart ikke have noget historisk udgangspunkt. Da bliver nemlig «øjeblikket» ligesom opsuget af erindringens evighed, og man kan uden skade glemme læreren, som blev anledningen til, at man fandt sandheden: *denne* mister man ikke af den grund. Skal derfor svaret paa det stillede spørgsmaal lyde bejaende, maa hin forudsætning aabenbart opgives, og vi maa antage, at mennesket, væsenlig set, *ikke* har sandheden i sig, men tværtimod er «i usandheden» (eller, som K. ogsaa simpelthen udtrykker sig, er «usandheden»). Nu kan det ikke *ved et tilfælde* være kommet i denne tilstand (da det saa, væsenlig betragtet, dog ejede sandheden) — ej heller kan *Gud* have forskyldt det (hvad der vilde være en modsigelse). Nej, mennesket maa være blevet, som det er, *ved sig selv* d. v. s. ved egen skyld. Men forholder det sig saaledes, er det øjensynlig i en tilstand af *synd*[1]) og gør følgelig modstand mod sandheden. Altsaa kan og vil mennesket ikke engang forstaa den eller tage imod den, hvis

[1]) Fra begrebet synd slutter K. saa til de gængse kirkelige begreber: omvendelse, anger osv., ligesom ogsaa (for «lærerens» vedkommende) til begreberne: frelser, forløser osv.

den bringes til det. Saa maa da læreren ikke blot give den lærende sandheden, men ogsaa give ham betingelsen for dens forstaaelse og for modtagelsen af den. M. a. ord, han maa ikke blot uddanne discipelen, men ogsaa omdanne eller snarere omskabe ham, danne et helt nyt menneske af ham. Noget saadant kan imidlertid ingen lærer i sædvanlig forstand fuldbringe, men kun Gud selv. Og nu vil det let ses, at en saadan «lærer», der giver discipelen baade sandheden og betingelsen for modtagelsen af den, vil denne *aldrig* kunne glemme — og altsaa har «øjeblikket» faaet afgørende betydning og den «evige bevidsthed» et historisk udgangspunkt. Ti *før* mennesket traf hin lærer, var det i usandheden, *fra da af* ejer det sandheden — men kun ved lærerens hjælp.

Det skildres nu videre, hvorledes vi maa tænke os «guden som lærer og frelser». Vi skal ikke forestille os hin «lærer» som et væsen, der aabenbarer sig i guddommelig herlighed, men tværtimod som en, der i alt ligner et almindeligt, ja det ringeste menneske (ti han vil forløse *alle,* selv de dybest sunkne blandt jordens børn). Derfor kom han til os i en tjeners skikkelse — og denne tjenerskikkelse er ingen blot antagen, som han kan aflægge efter behag, naar den synes ham for tung at bære; nej, har han først engang antaget den, har han — menneskelig talt — fanget sig selv i sin beslutning og kan ikke mere trække sig tilbage. Følgelig maa han, som det ringeste menneske, «taale alt, forsage alt og tilsidst endog lide døden».

Men hermed er aabenbart givet et «absolut paradoks». Ti i denne lærers person er jo netop de to bestemmelser: Gud og menneske (som *e concesso* er kvalitativt forskellige) forenede til en enhed. Fremforalt viser modsigelsen sig deri, at vi her staar overfor en person, til hvis væsen baade helligheden og synden hører. Ti — mener K. — saa meget kan vi i hvert fald sige om forholdet mellem Gud og menneske: at den absolutte forskel, som hersker mellem dem, ikke har sin grund i det, som mennesket skylder Gud (forsaavidt vilde de jo snarere være i slægt med hinanden), men udelukkende i det, som dette skylder sig selv, eller rigtigere, selv har forskyldt d. v. s. netop i synden.

Til dette paradoks kan forstanden forholde sig paa to maader: enten kan den tage imod det i en «lykkelig lidenskab», selvom den ogsaa i en vis forstand maa gaa til grunde derved — ligesom f. ex. selvkærligheden i den sande kærlighed ligesaavel finder sin fuldendelse som sin undergang — eller ogsaa kan den tage

forargelse af paradokset og støde det fra sig. Hvad K. nærmere siger om det sidste tilfælde, behøver ikke at sysselsætte os. Angaaende det første bemærker han, at den «lykkelige lidenskab», i hvilken forstanden hengiver sig til paradokset, er *troen*, og at vi i den netop har den «betingelse» for os, som der forhen var tale om, og hvorom der da blev sagt, at den maatte gives discipelen af læreren, for at han kunde «komme til sandheden».

Troen er saaledes ikke et resultat af en erkendelse, ej heller en følge af en viljesanstrengelse fra menneskets side, men helt og holdent en Guds gave eller m. a. ord et under. Derfor er det ogsaa indlysende — saaledes slutter K. videre — at der, naar talen er om at komme til troen paa hin «lærer», ikke bestaar nogen *væsenlig* forskel mellem de mennesker, som var samtlige med ham, som saa ham med deres legemlige øjne og hørte hans ord med deres øren, og saa os, som lever saadan noget som 2 000 aar efter hans optræden paa jorden — for det drejer sig jo i dette tilfælde ikke om forholdet til et ligefrem historisk faktum d. v. s. til en fortidig begivenhed i sædvanlig forstand, men om vor stilling til det «absolutte paradoks» d. v. s. et fænomen, der ikke kan blive genstand for iagttagelse eller erfaring, hvor nøjagtigt disse end gennemførtes. I denne sammenhæng bemærker K., at iøvrigt heller ikke den simpelt historiske kendsgerning (det, der sædvanligvis sker i verden) i streng forstand kan «iagttages» (eller naas gennem logisk slutning) — fordi saavel realiteten overhovedet som dens enkelte former er alogiske eller irrationale — men at ogsaa den til syvende og sidst maa «tros». Imidlertid er forholdet, hvad hint paradoks angaar, et principielt andet: her er der nemlig tale om en tro «i eminent forstand», eftersom det ikke alene drejer sig om noget irrationelt, men om noget, der i sig rummer en modsigelse [1]).

Heraf er det nu klart, at den «umiddelbare samtidighed» (med hin lærer) ikke betegner nogen særlig fordel. Højest kan den aabenbart tjene som «anledning» d. v. s. blive en tilskyndelse for mennesket til, at det bliver opmærksom paa lærerens skikkelse. Om det derimod bliver virkelig «discipel» og kommer til troen paa ham som Guds aabenbaring eller som gudmennesket, dette

---

[1]) K. anvender ganske vist ogsaa ordet «modsigelse», hvor der blot menes noget irrationelt — hvad unægtelig er en forvirrende, for ikke at sige urigtig terminologi — men tankegangen selv er klar nok og saadan som ovenfor fremstillet.

afhænger ikke heraf, men er, som alt sagt, en Guds gave, et under i egenligste forstand. Men paa den anden side har de senere, som f. eks. lever «attenhundrede og tre og fyrre aar» efter hin lærers fødsel, heller ingen fordel fremfor de samtidige, f. eks. derved, at der har vist sig visse gennemgribende konsekvenser af hint paradokse «faktum» i historien (saaat det nu er meget klarere end dengang, at hin lærer var Gud selv) — ti hvorledes skulde vel *følgerne* af et paradoks kunne gøre dette mere troværdigt! Saa befinder sig da alle troende, væsenlig betragtet, i eet og samme plan og der er ingen, som har noget særligt forud for de andre. M. a. ord. *indenfor* kristendommen gælder igen den «sokratiske» sætning, som vi gik ud fra, og som siger, at alle mennesker er lige, og at følgelig den ene aldrig skylder den anden noget. Men ganske vist maatte vi gaa ud over den for at naa til det specifikt kristelige.

2. Dette er, som Kierkegaard udtrykker det, hans «projekt» d. v. s. den antagelse eller hypotese, som han opstiller i «Smulerne» og dér (ligesom senere i «uvidenskabeligt efterskrift») gennemfører i fuld konsekvens. Ganske vist kan dette «projekt» ved første blik gøre et underligt livsfjernt indtryk paa et moderne menneske. Men prøver vi paa at afklæde K.s grundtanker deres tidshistoriske dragt og «oversætte» dem i et for os forstaaeligere sprog, vil vi snart komme til den indsigt, at de er af grundlæggende betydning for kristendommens filosofi.

Det, som det for K. fremfor alt kommer an paa, er *ikke* at bestemme, hvad der nu er den historiske kristendom (eller, for at tale i de sidste dages terminologi, den historiske Jesus) — det overlader han til historikerne, som i Guds navn maa strides derom til dagenes ende og (det er K.s overbevisning) sikkert ogsaa vil gøre det, fordi det simpelthen ifølge sagens natur er en umulighed at naa til absolut klarhed i et saadant spørgsmaal — men han vil undersøge og klart og tydeligt bestemme, hvordan kristendommens væsen *maa* være, *hvis* den skal være noget væsenlig andet end human religiøsitet d. v. s. hvis der overhovedet skal være nogen mening i at tale om kristendom som en særlig aandsvirkelighed. Og det er netop for at lade dette specifikt kristelige træde tydeligt frem, at K. tager sit udgangspunkt i Sokrates' skikkelse og lære; ti i ham saa han ikke alene den græske aands højeste udvikling, men overhovedet det etisk-religiøse livs højdepunkt, forsaavidt dette udfolder sig paa rent menneskelig grund (eller som immanent fænomen). I denne sammen-

hæng kan vi nu se fuldstændig bort fra det spørgsmaal, om denne opfattelse af Sokrates ogsaa er historisk rigtig eller i hvert fald ligger i forlængelse af det historisk givne[1]). Ti om Sokrates (eller vel rettere Platon) har udtalt eller havde kunnet udtale lignende tanker som dem, der er lagt ham i munden af Kierkegaard, er naturligvis ganske uden betydning for vort problem. Det, som det for os alene kommer an paa, er at se, hvorledes K. har tænkt sig den humane religiøsitet, hvis ideale repræsentant han ser i Sokrates, og som han lægger til grund ved sin bestemmelse af «kristendommens væsen».

Fremdeles behøver vi ikke at opholde os videre ved den specifikt platoniske lære om vor viden som en erindring, til den tjener aabenbart kun som løftestang for den hovedtanke: at det ene menneske intet kan *lære* af det andet og følgelig heller ikke kan skylde det noget. I dette moment maa vi nemlig se det afgørende kriterium for al human religiøsitet: at alle mennesker principielt er Gud lige nære — eller, om man vil, lige fjerne; at ingen har ret til at optræde som lærer (dette ord prægnant forstaaet) for sine medmennesker — saa at disse kun havde at tro paa hans ord, uden at eje retten til selvstændigt at prøve deres sandhed — og at der følgelig indenfor det rent menneskeliges omraade ingen plads bliver for begrebet autoritet (i strengeste forstand).

Hermed har nu Kierkegaard, saavidt jeg kan se, givet en adækvat bestemmelse af den humane religiøsitets væsen (i formal henseende). Ti netop i den omstændighed turde dog dennes karakteristikon være at søge, at vi anerkender fornuftens principielle ret til en kritisk prøvelse af det givne religiøse indhold, og at dette kun antages for sandhed eller tros, forsaavidt det udholder prøvelsen og dermed fremtræder for individet *selv* som sandhed eller i hvert fald som sandsynligt. Ogsaa Kant betragtede jo den menneskelige fornufts *autonomi* som det karakteristiske for al sand humanitet. Kierkegaard er enig med ham heri, selvom han har udtrykt denne mening «paa græsk».

Det er nu klart, at kristendommen, saafremt den skal hævde sin egenart og være noget særligt ved siden af den humane religiøsitet, maa bestemmes som en saadan aandsvirkelighed, hvis kerne er autoritet, og hvis væsen derfor kan karakteriseres som

---

[1]) Dette i sig selv meget interessante spørgsmaal har dr. Himmelstrup behandlet i sin bog: Søren Kierkegaards opfattelse af Sokrates (Kbh. 1924).

heteronomi. Herpaa maa man lægge eftertrykket og ikke paa det «absolutte paradoks» i den særlig kierkegaardske forstand, naar der derved menes foreningen af de to kvalitativt forskellige naturer (den guddommelige og den menneskelige) i Kristi person. Ti dette sidste er kun en *slutning* udfra hin «sokratiske» forudsætning: naar nemlig det ene menneske aldrig kan blive lærer (og følgelig autoritet i egenlig forstand) for det andet, kan Kristus naturligvis ikke være noget menneske, men maa være Gud selv. Hermed er nu tillige sagt, at det ingen væsenlig betydning har for det blivende i K.s tænkning, om man er enig med ham i hans bestemmelse af gudsbegrepet eller ej. Ti selvom man ogsaa opfatter Gud som idealet af alt jordisk og som det menneskeliges fuldendelse: saafremt der skal være nogen mening i at tale om kristendom som en særlig aandsvirkelighed til forskel fra den blot humane (immanente) religiøsitet, maa Kristus dog paa samme tid opfattes som «menneske» og som den fra alle mennesker kvalitativt forskellige «lærer» d. v. s. han vil ogsaa under hin forudsætning være det «absolutte paradoks» og dermed en forargelse for forstanden. Som «menneske» staar han nemlig paa lige fod med alle andre og er ikke Gud nærmere end disse — hvorfor det vilde være utilgiveligt hovmod, om han af sine medskabninger vilde forlange, at de (i prægnant forstand) skulde «lære» af ham, tage ham som ufejlbar autoritet i etisk-religiøse spørgsmaal — som «lærer» derimod kan han, ja maa han netop forlange dette og sprænger dermed rammen for det menneskelige (hvad vi egenlig kun formaar at udtrykke ved at tillægge ham prædikat af «Gud» eller «Guds søn» — hvordan vi nu end nærmere forstaar disse ord).

Er nu Kristus det absolutte paradoks, følger øjensynligt deraf, at ogsaa den enkeltes forhold til ham maa have en paradoksal karakter. Forsaavidt et menneske nemlig er Kristustroende, maa han antage en (religiøs) sandhed «paa tro og love» og følgelig «korsfæste sin fornuft», hvis umistelige prærogativ det jo er, at sandheden alene findes ved dens virksomhed. Med andre ord, forsaavidt jeg «tror» (i dette ords prægnante betydning), forholder jeg mig *heteronomt* til sandheden og har dermed givet afkald paa min helligste ret som menneske — og dog tror jeg som «menneske» d. v. s. som et væsen, hvis højeste lov og egenlige værdighed maa søges i *autonomien.* En saadan indstilling er aabenbart grundforskellig fra ethvert andet forhold, som mennesker ellers kan staa i til sandheden. Ti selvom ogsaa den enkelte i

det praktiske liv ofte maa holde noget (f. ex. historisk) for sandt, alene fordi en anden, som har mere indsigt i vedkommende sag, siger det og forsaavidt forholder sig «troende» til denne anden, ligger sagen i den slags tilfælde dog væsenlig anderledes. I en saadan situation har jeg nemlig ikke *principielt* givet afkald paa en selvstændig overbevisning, men kun af praktiske grunde (f. ex. mangel paa tid) saa at sige suspenderet den. Jeg holder jo dog stadig fast ved, at det sandhedsindhold, som jeg faar meddelt af denne eller hin autoritet, ligger indenfor min *mulige* videns omraade, og jeg forbeholder mig i givet fald at ændre min opfattelse af sagen eller endog helt at forkaste den (hvis nemlig selvstændige undersøgelser skulde føre mig til at anse den for enten delvis eller helt vildledende). Derfor «bygger» jeg da ogsaa i en væsenlig anden forstand paa slig «historisk viden», end hvis jeg bygger min evige salighed paa min viden om Kristus (hans person og hans lære).

Vi vil nu ogsaa forstaa, at den kristelige tro aldrig kan være resultatet af en anstrengelse fra menneskets side, det være sig en erkendelses- eller en viljesakt, men maa anses som en «Guds gave» eller som et under. Paa vort sprog vilde vi ogsaa kunne udtrykke dette paa følgende maade: Individet maa aabenbart besidde en ganske særegen natur eller have oplevet noget ganske særligt og dybtindgribende, forat det skal kunne foretage en saa «umenneskelig» og absurd indstilling som den, der fordres i hin tro. Kierkegaard selv peger da ogsaa udtrykkeligt paa, at kun den dybeste syndsbevidsthed kan bevæge et menneske til at kaste sig i armene paa paradokset. Men ikke alle har en saadan bevidsthed eller *kan* have den i den grad som fordres for at tage hint troens fortvivlede skridt. Det vil derfor ikke være det rigtige for hvert menneske at blive en kristen og udlevere sig selv til paradokset, men kun med bestemte enkelte vil dette være tilfældet, hvem deres særlige anlæg eller en egenartet skæbne saaatsige «naturnødvendigt» har ført til dette punkt eller (om man vil) har «prædestineret» dertil. Om den slags mennesker vil man da ogsaa kunne sige, at deres tro er en «Guds gave» og forsaavidt et «under».

Fremdeles turde det være indlysende, at Kierkegaard har ret, naar han hævder, at alle mennesker — hvad enten de nu har været samtidige med Kristus eller lever saa og saa mange aar efter hans tid — i forholdet til ham væsenlig set maa regnes for ligestillede. Ti det principielle spørgsmaal, som der maa træffes

afgørelse i, er jo det samme for alle, nemlig det, om jeg vil anse Kristus for «lærer» (i prægnant betydning) eller ej, m. a. ord, om jeg vil opofre autonomiens princip for heteronomien eller ubetinget holde fast derved. Og for besvarelsen af dette sidste afgørende spørgsmaal synes det at være af underordnet betydning, om man kender en smule mer eller mindre til Kristi jordeliv og lære. En saadan viden eller ikke-viden kan maaske betinge en grads-, men aldrig nogen artsforskel.

Med det, som her er sagt, tror jeg i al korthed at have skilt det væsenlige fra det uvæsenlige og tilfældige i Kierkegaards problembehandling og følgelig at have fremstillet hans religionsfilosofiske grundtanker i deres renhed (i hvert fald hvad hans Kristusfilosofi angaar). Kernen i disse taber ikke i værdi, selvom man f. ex. ikke kan dele hans «græske» forudsætninger eller antage hans bestemmelse af Guds væsen. Kun da vilde dette være tilfældet, om man kunde vise, at K.s bestemmelse af *kristendommens* væsen i principet er forfejlet og beror paa en blot og bar konstruktion. Hermed har det imidlertid ingen nød. Om noget er sikkert, er det vel dette, at K. med sit «projekt» har truffet kærnen i just *den* religiøsitet, som man *sædvanligvis* betegner som kristendom, nemlig den orthodokse eller kirkelige. Ti dennes væsen er netop autoritetens eller heteronomiens princip — eftersom det jo (hvadenten det drejer sig om protestantismen eller katholicismen) her uomgængeligt fordres, at menneskene skal «lære» af Kristus (bibelen eller kirken) d. v. s. holde noget for sandhed, uden at underkaste det en prøvelse ad fornuftens vej, en autonom kritik.

Saa synes Kierkegaard mig da at have givet en afgørende «Kritik des (kirchlichen) Christentums» (eller egenlig en kritik af al *positiv* religion) i Kants betydning af dette ord, idet han klart og tydeligt har peget paa dens nødvendige forudsætninger.

Anders Gemmer.

DET BEGYNNER I ET TELT

Apostelen Paulus, teltmakeren fra Tarsus, stod frem og forkyndte kristendommen, da han blev kaldet til aa være Kristi sendebud, — først av Herren selv i sin livsoplevelse paa veien til Damaskus, siden av de andre apostle under en konference i Jerusalem.

Dette skjedde omtrent en menneskealder efter Mesterens død, og lenge før den første kristne kirke blev bygget. Ja før den første kristne fikk kristennavn, lenge før den første kristne prest blev utdannet og innsatt i embede, lenge før det første kontor for kristelig virksomhet blev innredet, lenge før nogen av de store kristelige organisasjoner og selskaper av forskjellig slag blev til.

Det aller meste av dette skyldes jo *hans* begynnelsesvirksomhet, det kan datere sine første spirer helt tilbake til ham. Den verdensomspennende virksomhet med utallige tjenere som idag løfter kristendommen op i folkenes bevissthet har sin kilde og sitt organisatoriske utspring i hans lille telt. Hans telt rummet mannen selv og var kontoret for hans virksomhet, som den første kristne misjonær, prest, legmann, teolog, tenker, sjelesørger, forfatter, organisator, pengeinnsamler, reisesekretær og altmuligmann.

Han var et geni, og hvor Diogenes hadde sin tønde, hadde Paulus sitt telt.

Hvor han reiste sin teltstang og slo sine teltplugger ned for en stakket stund, hvad der efterhaanden vakte større og større opsikt og sammenstimlen av stedets beboere, skjedde der samtidig noget annet som blev det almindelige samtaleemne mann og mann imellem.

Det som stadig skjedde, var at Paulus reiste en paastand, stod frem med et postulat overalt hvor han reiste sitt telt. Og var teltet lite, saa var paastanden stor — som den var ny og uhørt dristig.

Det var nu for det første ikke en størrelse fra verdensbyen

Rom som nedlot sig til en provinstur, reiste ut paa landet og gjestet de mindre byer, for aa la provinsen nyde godt av sin visdom, og fortelle om de siste nye tanker i Roms aandsliv.

Det var snarere omvendt: mannen fra landet og avkroken begav sig inn i de større kulturcentra med sikte paa Athen, Korinth og Rom.

Hans paastand gikk i korthet ut paa at det var hans livs lykke aa leve et nytt liv, totalt forskjellig fra livet som folk flest levet det, et nytt liv skjult med Kristus i Gud. Med flammende ord, hvis overveldende makt forledet enkelte til aa tro at han var av guddommelig oprindelse, med hele sin personlighets maktfullhet vidnet han om dette nye liv som alle maatte faa smake, fordi hans herre hadde befalt ham aa gjøre alle delaktig i det.

La oss se det slik, at skyggerne av sterke og modne menn falt inn ad hans teltaapning. Jøder. Syrere. Lygiere. Makedonere. Grekere. Romere. Og paa skiftende tungemaal lød de samme spørsmaal til ham: Hvad er det for en paastand du farer med? Hvordan tenker du aa begrunne den? Staar du selv inne for den med ditt liv?

Og paa de skiftende tungemaal, snart overfor en ulærd lyttende slave, snart overfor smaakonger og romerske dommere og jurister, snart overfor sjøfolk og handelsmenn, snart overfor athenske vismenn, overfor levemenn og kokotter av overklassen i Korinth og Rom, tilslutt vistnok overfor keiseren selv og hans politikere, endelig overfor fangevoktere og bødler — overfor hver og en maatte han fra nytt av gjøre rede for sin paastand, maatte han paany begrunde den. Og da tilsist dødens skygge falt inn ad hans lille teltaapning, maatte han besegle sin paastand med sitt liv og blod.

Der var nogen faa som virkelig fikk del i det nye liv han vidnet om, skjult med Kristus i Gud. Andre var nær ved aa faa del i det, men opgav evret av hensyn til saameget som bandt dem. Nogen ristet paa hodet, atter andre lo. En flokk jøder hisset pøbelen paa ham, saa de slepte ham utfor bymuren og stenet ham. Mange rev hans telt ned over hodet paa ham. Tilslutt la de ham i lenker, og bøddelen bragte ham til taushet med sin tunge øks.

La oss se det slik at de rev hans lille telt ned, trampet hans papyrusrulle i sølen og ødela hans fjærpenn. Men hverken hans papyrus eller hans telt hadde noget selvstendig liv i sig selv; ingen av disse uvørne mennesker klarte aa rive ned hans paa-

stand. *De rev hans telt ned, men de greidde ikke aa rive ned hans paastand.*

Den svevde over byen. Den gikk fra hytte til hytte i landsbyen. Den for som en løpeild over landet. Over landene. Den boret sig inn i hjertene. Den slo ned al motstand. Den gav martyrerne kraft til aa taale pinslene.

Tilslutt skalv det mektige romerrike i sine grundvoller. Hans paastand utfordret den hele verden med sitt triumferende rop: «Men jeg haaper at I skal faa kjenne at vi ikke er de som ikke holder prøve!» (2. Kor. 13.6).

Og lenge efter at hans telt var glemt og han selv borte, vant paastanden seier som Paulus hadde spaadd:

«Ti om vi enn vandrer i kjødet, saa strider vi dog ikke paa kjødelig vis, ti vore stridsvaaben er ikke kjødelige, men mektige for Gud til aa omstyrte festningsverker, idet vi omstyrter tankebygninger og enhver høide som reiser sig mot kunnskapen om Gud, og tar enhver tanke til fange under lydigheten mot Kristus og er rede til aa straffe al ulydighet!» (2. Kor. 10.3.—).

Sandelig, han seiret helten og giganten fra Tarsus. Ikke ved makt og ikke ved kraft, men ved min aand, sier Herren ....

Som en liten uanselig fiskerbaat paa havnen mellem kjempemessige oceanfarere, maa vi tenke oss hans lille telt ved siden av de imponerende reisverk, som staar proven for det nye liv. skjult med Kristus i Gud — idag. Domkirker, presteskap, misjonsselskaper, frivillige organisasjoner og tiltak, utallige bygninger og kontorer, kapital — alt sammen hver for sig mere imponerende enn Paulus lille telt.

Sett utvendig fra, og det kan altsammen sees og høres paa lang avstand — sett med verdens øine kan det nok sies som det ofte er blitt sagt, at

«Kristendommen idag er et postulat saa overlegent *at det forsmaar aa begrunne sig*».

Men hvilke gledelige ting er da skjedd i denne verden efter Paulus' tid, siden kristendommen er blitt en saa overlegen høi paastand som forsmaar begrunnelse? Hvad er det som gjør at kristendommens menn idag øiensynlig kan ofre sig for helt andre og finere ting enn de tunge kjedeligheter som fyldte Paulus' tilværelse?

Er det gaatt likedan med Pauli paastand som med den vistnok likesaa gamle paastand om at jorden er rund, at den er blitt *bevist,* saa at ingen voksne mennesker lenger tviler paa den? Innser alle nødvendigheten av aa leve det nye liv, skjult med Kristus i Gud?

Nei.

Er det blitt slik i verden, at det regnes for rett aa trenge inn paa andre mennesker med en paastand som er et angrep paa disse menneskers livsførsel, uten at man behøver aa begrunne sin paastand og staa inne for den med sitt liv?

Kan een tillate sig aa fremsette en paastand og saa overlate til en annen som er skarpere skodd, aa begrunne den, eller som tilstrekkelig begrunnelse henvise til bibelens formentlige begrunnelse, til et «der staar skrevet», eller til verker av senere dato?

Nei.

Er der ingen som sier at kristendommen ikke holder prøve? Forskanser ikke folk sig i festningsverker mot den? Reiser der sig ikke lenger tankebygninger som haaner den? Reiser der sig ikke mere høider mot kundskapen om Gud, som er blodige utfordringer mot den?

Jo.

Faller der ikke lenger skygger innover kristendommens portalaapninger, av sterke og modne menn som ber om klar og saklig beskjed? Er ikke verden lenger full av farlige og villsomme rovdyrtanker og oprørstanker, som trenger aa tas tilfange under lydigheten mot Kristus, finnes der ikke mere ulydighet som bør straffes?

Jo og atter jo.

Finnes der ikke lenger konger og politikere og levemenn og kokotter som staar den imot, hvis liv ofte er stikk motsatte paastande om gleden ved et liv i egoisme og nydelse, fjernt fra Gud?

Jo visselig.

Men naar stillingen paa sett og vis ikke er vesentlig forandret til det bedre fra Paulus' tid, hender det da ikke fort vekk at teltene rives ned over hodet paa dem som idag reiser paastanden?

Nei. Og her ligger kanskje grunnen til at paastanden, at det overlegne postulat forsmaar begrunnelse. De kjempehvelvinger som idag taarner sig op over postulatets haandgangne menn, de lar sig ikke rive ned med hender. Overfor disse kjempemessige argumenter i sten, i kobber, i brokade, i sølv og gull staar motstanderne makteslløse. De taales, fordi de er landenes stolthet og pryd. Fordi de har inngaatt forbindelse med den edleste kunst.

fordi de medvirker til aa gi byene interessante silhuetter, fordi de er med paa aa skape landets fasade, fordi de sender klokketoner over markene, fordi de viser vei til kirkegaardene, fordi smaabarn blir navnet og større barn blir voksne og de voksne blir viet under disse hvelvinger.

Alt taales og respekteres, fordi folk ser op til den kapital i penger og andre værdier som alt dette representerer, fordi lovene og politiet og eget ordensvern beskytter.

Den enkle ting er skjedd, at Paulus' telt og nødvendighetsartikler og fjærpenn er begynt aa leve sitt eget liv, mere eller mindre uavhengig av mannen og den paastand han reiste.

Men disse argumenter i sten og irrgrønt kobber, i gull og kunst og millionreklame, denne dorske, verdensomspennende kontorvirksomhet, er alt dette nogensomhelst tilfredsstillende begrunnelse for det alvorlige postulat, om det nu enn avvebner al paatenkt voldsomhet?

Nei og atter nei.

Der gikk et smertensstønn gjennem Europa, da granaterne sprang mot Katedralen i Rheims, der lød forfærdelsens rop da kirker blev revet ned i Russland og randstaterne under krigen. Som rimelig var.

Og en sværm av bevebnede aeroplaner svevde beskyttende over St. Pauls uerstattelige kuppel i London, opkalt efter apostelen. Det maa i sannhet ha været med blandede følelser at den gamle teltmaker fra Tarsus saa ned paa den glødende iver som denne vidunderlige moderne utgave av hans lille telt blev voktet med. — Han maatte vel tenke at tiden var av ledd. Ti nu beskyttet man teltet og overlot paastannen til ulvene.

Nu var tiden kommet da motstanderne lot teltene staa og rev paastanden ned.

Postulater reistes i vær og vind uten begrunnelse, de føk gjennem gatene som gammelt papir, de sendtes ut fra kontorer og trykkerier i stigende strøm, de støvedes uleste og upaaaktede ned i hylder og pakkasser, de gikk aldri ut paa det samme, de gikk til angrep paa kjødelig vis paa andre paastande fra kontoret rett over gaten, det var postulater for dagen uten evighetens velde over sig.

Alle andre paastande rummet større velde og blev staaende

uantastet, fikk staa der uskadte ut gjennem aarene, op gjennem tiderne.

Men i vakre silhuetter tegnet sig taarnene mot nattehimlen, og ingen maktet lenger aa reise en paastann som svevde over byen. Og som han med sitt liv tenkte aa staa inne for. Over byen svevde nu krigens unge menn i aeroplaner, bevebnet til tennerne, og enkelte av *dem* mistet sitt hode der de kretset under himmelen til vern om de gamle helligdomme, som levet sitt eget liv . . . .

Hvor maa ikke den gamle teltmaker ha knyttet sine never i avmektig vrede, hvor maa ikke hans gamle torn i kjødet ha smertet ham!

Men hvad er egentlig iveien?

Det er ikke min akt aa gaa grunnene efter i detaljer, eller komme med veklager over vor tids kristendom og dens haandgagne menn. Enhver som har gaatt med paa den jevnføring jeg her har tillatt mig, mellem fiskerbaaten som rummer en uredd mann, og oceandamperen som vrimler av ubetydeligheter uten overblikk, vil av sammenligningen bedst selv kunne utlede de tanker som kan bli til nytte for ham.

Imidlertid skylder jeg aa avslutte disse tanker omkring Paulus' telt med noget der kan ligne en konklusjon. Og blandt de mange konklusjoner som byr sig, velger jeg aa understreke en som er *personlig positiv.*

La oss se det slik at sansen maa op igjen, maa skjerpes for det som kristendommens postulat staar og faller med, og det hvormed den alene kan begrunnes: *det risikable enkeltmannsliv i ord og gjerning* som Paulus til daglig fristet.

Dette dyrebare mannfolkliv i barske kaar som skinner igjennem ordene i 2. Kor. 11.23:

> «— Er de Kristi tjenere? Jeg taler i vanvidd: jeg er det mere, jeg har arbeidet mere, faatt flere slag, vært flere ganger i fengsel, ofte i dødsfare.
>
> Av jøderne har jeg fem ganger faatt firti slag paa ett nær, tre ganger blev jeg hudstrøket, een gang stenet, tre ganger led jeg skibbrud, et døgn har jeg vært i dypet. Ofte har jeg vært paa reiser, i farer i elver, i farer blandt røvere, i farer fra mitt folk, i farer fra hedninger, i farer i by, i farer i ørken, i farer paa hav, i farer blandt falske brødre, i strev og møie, ofte i nattevaaken, i hunger og tørst, ofte i faste, i kulde og nøkenhet — —».

Disse ord taler for sig selv om det risikable, om faremomentet som fulgte hans færd overalt. De behøver ikke aa forføre nogen til uvettig aa kaste sig ut i farlige situasjoner for aa ligne Paulus. Men fordypelsen i hans livshistorie kan si et menneske at kristendommen begynte paa sett og vis i telt, at et kristenliv idag som dengang maa begynne i telt, ikke i ly av kjempemessige mure av noget slag, som ingen argumenter er og ingen begrunnelse.

Ti et personlig kristenliv blir altid paany et postulat som maa staa sin prøve i livet i kraft av sitt eget innholds ekthet og velde, ikke i kraft av teltveggens tykkelse. Og det henter sin styrke i hver ny prøve. Det ser nok farlig ut, men den som har slaatt leir blandt brødre i denne kristendommens fremmedlegion, for aa dele deres kaar i slit og møie i et slikt enkeltmannsliv, han bytter neppe med nogen annen.

Det times ham som det hendte Paulus, at troen og haapet og kjærligheten gjester ham i hans telt.

Finn Ellingsen.

MAGI OG MYSTIK

TO ANMELDELSER

af Edv. Lehmann.

Magi og mystik har banket på vor nordiske dør i den senere tid, idet der på vore sprog i det forløbne år er fremkommet to vigtige værker, det ene oversat, det andet originalt: Englænderen Frazers *The golden Bough* i den forkortede udgave på svensk *(Den gyllene grenen,* Studier i magi och religion I—II Bokförlaget Natur och Kultur, Stockholm), det andet den danske religionshistoriker Vilh. Grønbechs: *Mystikere i Europa og Indien* I. (København, Pios forlag).

«Den gyldne gren» er en mærkelig titel på en videnskabelig bog; men englænderne holder nutildags af sådanne titler. En anden, lignende bog (om ægteskabsriter, af Crawley) hedder «Den mystiske rose» og om man tænker på Ruskins «Vilde olivkroner» eller Brownings «Klokker og grantæbler», giver dette herbarium af titler et forunderligt indtryk af den romantisme, som nu går gennem England, med dens forkærlighed for det symbolske og dybsindige, det kunstneriske i de filosofiske og videnskabelige udviklinger. Englænderen er ikke længere englænder i den gamle angelsachsiske stil, tør og saglig, fast og klar. I filosofien mærkedes dette, da Herbert Spencer begyndte at udfolde sine dristige synteser om verdensudviklingen. Spencer, om hvem det rigtigt er sagt, at han hverken havde englænderens dyder eller lyder, med hans flagrende kombination af kendsgerninger og idéer, hans ubegrænsede samlen af foreteelser fra alle verdens kanter for gennem disse at få udsyn over udviklingen og bekræftelse på den lov, som han dikterede for denne. Hans fremgangsmåde var så ulig som muligt den ægte engelske, granskende forskning og prøvende kritik, der gennem to århundreder har udmærket den angelsachsiske kultur.

Dertil kom nu den kunstneriske generation med Rosetti, Ruskin og Swinburne, den, der havde sine idealer i den tidlige renæssance og skabte en romantisk nyklassicisme; som opdyrkede græske og romerske stilarter i ny europæisk belysning, alle med den

mystiske idealist, maleren Turner, som sit forbillede, alle med Italien som udgangspunkt og hjertets hjemsted.

I dette lys må man se de videnskabelige arbejder, som sir *James Frazer* udsender, og betragte dem også som et udtryk for den kultur, der nu breder sig over England og derfra ud i verden: den store, vidfavnende forskning, med dens orienterende overblik, dens fantasirige kombination og dens lyriske flugt. I det store værk: *The golden bough,* som den engelske forsker i året 1890 begyndte at udgive, vil han intet mindre end udgrave og fremstille hele den primitive kultur, der ligger bagved de store verdenskulturer, men som strækker sine forgreninger gennem disse helt ned til vore tider; den, der røber sig bag de klassiske religioner med deres ofre og gudetro, som lever videre bag den katolske kirkes hegn og endnu består som levn i den protestantiske almues skikke og overtro. Just om disse «levn» (Otto Jespersens oversættelse af det engelske *survival)* er det, hans interesse kredser. Hvor meget findes der ikke deraf hos det moderne menneske, om han kunde få øjnene op derfor. Ja, Frazer går videre: Hvormeget har ikke menneskeslægten lært i dette kulturens svøb? I hvilken gæld stå vi ikke, når alt kommer til alt, til disse vore længst forsvundne og forglemte forfædre?

Frazer stod ikke ene i sine bestræbelser for at afdække disse dybe lag. Filologen *Robertson Smith* i Cambridge havde allerede opdaget de semitiske religioners dybe sammenhæng med primitive folkeskikke. Den på en gang videnskabelige og journalistiske og i begge henseender glimrende *Andrew Lang* havde siden 1894 i sine spirituelle bøger om mytologi og religion fastslået den tesis, at disse begge har deres rod i folkelige sæder og brug, at udviklingen er gået fra det praktisk kultiske til det teoretiske og poetiske i religionen, — altsammen idéer, der kom til at beherske Frazers forskning. Men denne havde også et aldeles særligt holdepunkt og sin egentlige kilde i et af den tyske religionsvidenskabs hovedværker, *Wilhelm Mannhardts* undersøgelser af folkesæder og folketro i Mellemeuropa, særligt angående trædyrkelse og agerbrugsriter. Dennes metode og så at sige hele hans materiale er temmelig uformidlet gået over i Frazers værk og har givet næring til dets frodige vækst.

Dertil kommer nu Frazers egne studier og undersøgelser, hans vældige belæsthed, der omspænder snart sagt alt hvad der er skrevet om religionen: hele etnografien, en vidtstrakt arkæologisk litteratur, selve religionskilderne, ikke blot de, der i almindelighed

er videnskaben bekendte, fra antiken og orienten, men — hvad der er særligt for Frazer — et kendskab til sekundære og afsides liggende kilder og til sjældne kendsgerninger, fundne i videnskabens afkroge.

Alt dette indgik i Frazers genius med dens enestående kombinationsævne. Han er en associativ begavelse: alting voxer sig sammen i hans erindring, han ser den indre sammenhang mellem alle disse spredte elementer, og han forstår at samle dem til store, levende enheder. Han er en kunstner, men mere en farvernes end en formernes mand. Hans levende fremstilling og smidige sprog er mere koloristisk end plastisk, — derfor fængslende at læse, men vanskeligere at holde sammen på; let at kriticere for den, der fordrer streng metode og konsekvens i det videnskabelige arbejde. Men han stiller åbenbart ikke denne sidste fordring til sig selv. Da ærkebiskop Söderblom for nogle år siden besøgte ham, faldt samtalen just på den side af sagen, og Frazer yttrede da, at det vel ikke var videnskabens eneste opgave i verden at være uimodsigelig. Den har, vilde han sige, også sin mission i at udkaste billeder og tanker, der sætter sindene i svingning, som vækker eftertanke og udæsker kritiken: den skal fremkalde resultater på længere sigt end den i øjeblikket selv behersker.

Men hvad er nu «Den gyldne Gren» for noget?

Oprindelig et værk på 11 stærke bind, som voxede frem, år for år, af disse store stofmængder under en uafladelig strømmende produktion, et næsten uoverskueligt værk, som videnskabsmændene vel også egentlig mere har konsuleret med brug af dets index end de har gennemlæst det side for side. Klogt var det derfor af Frazer, at han samlede det hele i en to-binds-bog, den der nu er oversat på svensk, og som bringer «der langen Rede kurzen Sinn».

I denne sammentrængte form kan man også lettere se, hvilke rolle selve den gyldne gren har spillet.

Det er for det første navnet på et maleri af Turner, der pryder værket som titelbillede. Dette billede forestiller en romersk offerfest, ved hvilken der brødes en gren af et helligt træ, og hvor et menneskeliv ofredes til dets ære. Den, der brød grenen, en bortrømt slave, måtte tillige dræbe træets bevogter, trægudinden Dianas præstelige gemal. Her står vi overfor en skik, som fortsatte sig helt ind i romerværdets seneste tider, og som gir et ind-

blik i den barbariske primitivitet, der ligger bag antikens høje klacissisme, og som just er det, Frazer vil afsløre.

«Skovens konge» kaldes denne præst, og dette blir også det første kapitels overskrift. Men allerede her har vi en af de præstekonger, om hvilke Frazer taler så meget: «Troldmanden som konge», «kongen over naturelementerne», «Guden i menneskeskikkelse». I denne sakrale konge har Frazer virkelig fremstillet en figur, som tidligere ikke har været set i sin skæbnesvangre storhed, mægtig over omgivelserne, men farlig også for sig selv; thi denne konges overnaturlige magt var en skat, som slægten og staten værnede om. Derfor måtte han ryddes afvejen, når hans kraft begyndte at svinde, eller når andre vilde forhverve skatten.

En mængde skikke og myter har Frazer fortolket ud fra denne forestillingskreds, deriblandt vor egen nordiske Balder, som han uforfærdet forklarer som den «mistelbærende eg», — et ikke så lille spring fra Bugges Kristus-forklaring. Men Frazer behersekes her af sin overbevisning om trækultens og vegetationsdæmonernes indflydelse på ældre europæisk religion; og vil man læse ham med nydelse, må man helst uden kritik lade ham oprulle den rige billedverden, han har malet med denne tanke som baggrund.

Bag alle disse sæder og skikke, disse myter og sagn, rører sig det problem, som besjæler hele værket: Hvilken er den menneskelige grundanskuelse, hvoraf denne fantasiverden er fremgået? Den bunder i den *magi*, som er den primitives egentlige religion: hans tro på hemmelige kræfter i naturen og bag naturen, den som hersker ved sin trolddomsmagt, men som mennesket selv kan beherske ved den modtroldom, han besidder, og de riter, som han udfører. Af denne magi udvikler religionen sig, efterhånden som forholdet retter sig mod personlige magter og mennesket får frihed til at løfte sig mod de idealer, der har ført fremad i de store kulturtider.

Denne udvikling fra magi til religion og derigennem frem til vor kultur, er den egentlige spænding i det Frazer'ske drama, og herom handler dette hans værk.

Det er ikke noget tilfældigt sammentræf, at Frazers værk frembyder sig for os just i samme år som *Grønbechs* bog om mystiken udkom. Der er en tidsmæssig sammenhæng mellem disse to udslag

af religionshistorisk forskning, og et visst åndsslægtskab mellem de to stort anlagte bygmestre.

Den danske slavist Rozniecki, som havde levet i mange lande og kendte deres folk, gjorde engang den bemærkning: «Det danske folk er et folk uden patos». Det gælder i hvert fald for folket efter 64; i Oehlenschlägers, Gruntvigs og Kierkegaards tid var det vel anderledes. Men er det således nu, så er der dog een iøjnefaldende undtagelse: Vilhelm Grønbech. Han har patos. Han har det som Taler, han har det som skribent. Hvor hænger tilhørerne ikke ved hans læber, fængslede af hans fjerne blik, når han sænker stemmen og med et næsten recitativisk tonefald luller dem ind i den stemning, som han selv er grebet af. Denne stemning, der også behersker hans stil med dens store bølgelinier og dens skabende ordvalg, betagende, fordi han selv er betaget.

Jo, der er mystik i manden, og han er mand for at tale om mystikere.

Han har nu anlagt et værk, der handler om disse fromme, tåbelige vismænd, — eller skal vi kalde dem: vise tåber? Og naturligvis går han først til Indien for at finde deres rette hjemstavn. Derefter vil han vende blikket til Europa, hvor han længe har søgt de undervandsstrømme, der går under verdensdelens ældre og nyere kultur.

Bogen om indisk mystik, som nu foreligger, er en bog om inderne selv. Ja, om inderen; thi Grønbech ser den hele race i personlig forkortning, i en menneskétype, som han bygger op af det indiske åndslivs uendelige materiale. Naturligvis véd han lige så godt som andre, at Indien ikke er et land, men en verdensdel, og inderne ikke et folk, men en mangfoldighed af folkeslag, ja to, tre forskellige racer. Men når man ved inderen tænker på de folk, som bærer den indiske kultur, eller som er bårne af denne, har man en vis ret til at opstille en sådan figur; selv professor Sten Konow, som er en særlig kender af de indiske folkeforhold, og som på det bestemteste advarer mot at sammenblande dem, ender dog med at indrømme, at alle disse folkestrømme til sidst munder ud i en stor strøm, og med denne mener han sikkert den indiske kultur.

Grønbechs analyse af denne åndstype er dobbelt fængslende, fordi den tillige belyser den europæiske; han stiller de to i den skarpeste modsætning til hinanden. Det er som folk fra to forskellige kloder, inkommensurable i tanker og tro, i deres liv, ja selv i deres elskov. Også en «europæer» taler han nemlig om, en type, formet under fælles indflydelser og med fælles arvegods.

Den afgørende forskel finder han i dette, at inderen ser alle livets begivenheder som en følge af indre årsager, fremsprungne af mennesket selv, medens europæeren søger årsagen udenfor sig selv og giver andre, eller andre ting, skylden for, hvad der er hans egen skyld. Inderens livssyn udtrykkes gennem hans karmalære. *Karma,* det samme ord som det latinske *crimen,* betyder «gerning»; og karma-læren bestemmer de menneskelige gerningers ubrudte sammenhæng og etiske skyldfølge som den egentlige verdenslov, ja naturlov.

Når Grønbech nu fraskriver europæeren denne erkendelse, kan han ikke være uvidende om, at både Goethe og Fichte og andre gode folk har sagt nøjagtigt det samme som inderen om skyldfølgen og dens udspring; men det er almenheden og dens typer, som han taler om, og med denne for øje skelner han mellem europæisk sentimentalitet og indisk følsomhed: «Vi betragter altid lidelsen som en uret, og vore digte er en anklæge, en hævn mod de magter, der leger med helten, — hvad enten det nu er ondskab i menneskeskikkelse eller skæbnen eller Vorherre, der er den skyldige. Derfor går der gennem Europa et suk efter trøst. I hinduen er der ingen sentimentalitet af den art, fordi mennesket har sit midtpunkt i sig selv. Hans fryd og lidelse er indeni ham, og de bliver ikke mindre hans, når de er fremkaldt udefra; han går ind i sig selv efter årsagen, ind til sin karma, gerninger, som han har øvet i denne eller en tidligere tilværelse.»

Derfor bliver inderens religion mystik. Den bliver selvforløsning, en selvudvikling udover de grænser, til hvilke årsagsfølgen er bundet. Hans guddom er det åndelige Alt eller den altomspændende intethed, hvori sjælen kan forgå eller finde befrielse; hans frelsere bliver de mænd, der har lært menneskene denne forløsnings veje, den filosofiske eller psykologiske metodik, den selvbearbejdelse, der fører til Nirvana.

Denne religiøsitet er ikke indernes oprindelige. I Indiens egentlige oldtid, hvis store litterære mindesmærke er veda-hymnerne, levedes livet med naturlige førstehåndstanker om livslykken, i arbejde, kamp og nydelse, i det fællesskab som forener halvnomaders livsførelse under høvdingers styre og præstens autoritet, med sit åndelige midtpunkt i den store offerkultus, der har affødt de mange prægtige hymner til guderne. Når disse vedasange efterhånden afløses som hellige skrifter af den filosofiske litteratur, der kaldes upanishaderne, og offerkulten af en personlig, speku-

lativ fromhed, beror dette i følge Grønbech ikke mindst på sociale forskydninger.

Man har længe været opmærksom på, at sjælevandringslæren, som først nu udfolder sig til en livsomfattende teori, har været en udvej fra kasteordningens tryk, og man har tillige set, at den fritænkerske filosoferen med dens ivrige disputationer er opstået i adelige kredse, som vilde løsrive sig fra den præstelige autoritet. Men Grønbech udvider denne betragtning i positiv retning, idet han i upanishadernes mystik i det hele ser et «sjælenes oprør mod livet, som det har formet sig socialt og åndeligt; den er inspireret efter en ny religiøs oplevelse». Man har i disse kredse fået nok af overklasselivets forfinede materialisme; man søger nu sin nydelse i intellektuelle glæder, først og fremmest i den begriben af tilværelsen, der skal frigøre fra dennes begrænsning, og den livsfryd, som følger med opløftelsen.

På denne sidste lægger Grønbech stor vægt, og det er det mest overraskende, han bringer: hans medoplevelse af den følelsesbølge, hvori livet stiger under religiøse tilstande, som vi er vante til kun at se fra den negative side: selvbetvingelsen og selvfornægtelsen, sådan som den ytrer sig i den indiske askese, f. eks. åndedrætsaskesen, den yderst langsomme og beherskede, udtømmende ind- og udånding, i hvilken inderen finder en livsforhøjende kraft. «Vi lever kun halvt, fordi vi kun ånder halvt,» siger Grønbech. Inderen i hans rankryggede hvilestilling, med den til fuldkommenhed trænede respiration, har i selve denne primitive livsproces' oplevelser, som vi slet ikke aner, en oplevelse af det højeste; thi guddommen selv er et åndedræt, tilværelsens åndedræt.

Upanishadernes mystik har præget inderne til alle tider; men en ny revolution af det religiøse liv fandt sted, den gang den i Indiens middelalder fra indviede kredse bredte sig ud i folket. Den gik derved fra den filosofiske panteisme over i personlig følelseskultus af personligt tænkte guder eller endogsaa af een eneste guddom, som elskes under tilbedelsen. Det er den såkaldte *Bhakti*-fromhed, den, der nu er betegnende for hinduismens religiøsitet. Grønbech skildrer denne såvel fra guds-tankens som fra fromhedens side. Han lader den i livsglæde svulmende gudeskikkelse Krishna, hyrdindernes elsker og riddernes ideal, endnu den moderne inders forbillede, træde frem som den typiske guddom, medens asketen Caitanya bliver bæreren af den mystiske kærlighedsfromhed med dens frydefulde rørelse og vellystige tårer.

Når selve Buddha drages ind i denne kreds — efter upanishader-

nes opkomst og før bhakti-fromhedens frembrud — er det kun i uegentlig forstand, at han kan få sin plads i denne sammenhæng. Thi Buddha selv var mindst af alt mystiker. Hans metode var en psykologisk analyse, der først og fremmest kræver skarp årvågenhed og som ikke er forenelig med følelsens sværmerier, mindst af alt med mystikens sjælesøvn. Når forfatteren vil smugle ham ind under mystiken ved at henvise til den sjælefred, der for ham er sidste mål, — hvor er da grænsen for mystik?

Men Buddha måtte med, som forfatteren også indrømmer, fordi der ikke kan skrives en bog om Indiens religionsliv uden ham, — og utvilsomt med rette, fordi intet i det efterbuddhistiske Indien helt kan forstås uden denne centrale skikkelse og hans indflydelse.

På denne indiske baggrund skal da den europæiske mystik hæve sig, som bogens næste bind vil bringe.

PRESSE-KULTUR

Der gik gjennem landets aviser nylig en artikel som bl. a. priset avisene som «sekundvisere på tidens ur».

Når jeg læser aftenavisene hver kveld, så må jeg nok spørre om den slags «sekundvisere» er særlig heldige å ha.

Det er langt fra min mening at vore journalister og aviser er værre i denne henseende enn andre landes. Men det ser nærmest ut til at nogle av disse sekundvisere peker med særlig velbehag ved de aller værste og gemeneste forbrytelser. Mord, brand, tyverier — detaljert altsammen, akkurat som om det for denne del av pressen gjaldt å gi ungdom og fremtidige forbrytere alle nødvendige kundskaper og meddelelser om, hvorledes de skal utføre forbrytelsen — på samme måte som disse samme aviser har git direkte og indirekte, ikke alene opmuntring og tilskyndelse, men likefrem anvisning for smuglerne, hvorledes de skal bære sig ad med å trodse de love, som samfundet har git, men som ikke passer deres kundekreds. Det er med forfærdelse man må tenke på, hvorledes alt dette sensations- og skandalestoff må virke på de unges hjerner og følelsesliv — de unge, som på forhånd er adskillig ubalanceret på grunn av de ekstraordinære tider og vanskeligheter krigen og efterkrigstiden har budt på.

Det kan umulig være nødvendig eller gavnligt for samfundet i det hele å få sig alle de gemene, feige, usle, tyvagtige personers eller voldsforbryternes sjeleliv og deres fremfærd ved utførelsen av attentater på medmennesker eller samfundets love skildret indtil de nøieste enkeltheter ved referater fra rettene.

Man kan naturligvis påberope sig at al rettergang i et folkestyret samfund skal foregå for åpne døre og under offentlig kontroll. Man kan også, om man vil, påkalde ytrings- og trykkefriheten.

Men allikevel: At retten holdes for åpne døre, er vel oprindelig ment som en garanti for at dommerne ikke skal dømme partisk og uretfærdig. Det var ikke til å undres over, at demokratiet vilde ha innsikt med dette, sålenge der bare sat jurister, fagmenn som dommere.

Nu velger jo folket selv, av sin mitte, dommere. Dette er en forskyvning. Det skulde nu være mindre nødvendig, at der spil-

les for åpen scene. Der ligger deri en meget stor fare for at de folkevalgte dommere netop blir uretfærdige i sin dom, fordi de blir påvirket av og må ta hensyn til stemninger og folkemening. Det er let å se, at slik er det gått i mange retssaker i de siste år i vort land.

Men la nu det gå. La hensynet til dommerne og dommen gjøre, at der bør være fuldt offentlig lys over forhandlingene.

Men skulde det derfor være nødvendigt at avisene spredte de mere eller mindre farvede og sensationelle vidneprov og nyheter fra retten? Hvilket berettiget samfundshensyn tjenes dermed? — Og hvor megen skade sker ikke ved denne detaljundervisning gjennem avisene om forbrytelser og forbrytermentalitet.

Det kan neppe være tvil om at man, ved å tale om forbrytelser på denne måte, skaffer samfundet en hel del forbrytere og forbrytelser som ellers ikke hadde eksistert. Denne skandaleavisenes spekulation i de dårligere instinkter hos sit klientel er på ingen måte så uskyldig; den er en forferdelig og dyr affære for samfundet.

Men ytrings- pressefriheten som vi roser os av i vore demokratiske samfund! Er denne slags journalistik og kolportagevirksomhet for forbrytere nødvendig og gavnlig seet fra det synspunkt?

Når vi tenker os litt nøiere om, vil vi hurtig finde ut, at dette med ytrings- og trykkefrihet hører til den klasse slagord, som vi roser os av, men som i virkeligheten ikke findes, og som heller aldrig kan praktiseres. — Igrunnen kan der ikke være tale om noget slikt som fri tenkning og fri tale i et ordnet samfund — uanset hvorledes denne orden er og på hvilket grundlag eller politisk system den hviler.

Endog kommunistene, antar jeg, vilde være de siste til å innrømme, at der bør praktiseres i samfundet en fri tenkning og en fri tale. Ihvertfald vil de ikke gå med på denne frihet, når det gjelder andre folk. Og da eksisterer den jo ikke.

Om en mann har kjøpt billet og har ret til å innta sin plass i jernbanekupeen, tillater vi ikke, at han der frit taler, hvad der falder ham inn. Hans medpassagerer, om ingen andre, vilde ikke tillate ham å føre lidderlig tale, at han bandte som en tyrk eller at han talte bespottelig kanske både om Gud og mennesker. Om en mann opførte sig slik i vort hus, var det vor simple plikt overfor vor familie å vise ham ut.

Staten og samfundet må her ha den samme plikt. Det som den

enkelte betrakter som frihet, vilde for andre bety tvang — ihvertfald tvang til å høre på eller influeres av noget, som ikke var til gavn eller glæde.

Det forholder sig ikke alene slik, at vi i praksis ikke tillater en ubegrenset ret til ytringsfrihet. Men vi kan heller ikke tillate det i teorien. Intet menneske har *ret* til å tenke eller tale som han vil av den simple grund, at den sande og rigtige målestokk for, hvad der er ret eller galt, sandhet eller vildfarelse er ikke nogen vor opfindelse, men den eksisterer før os og uavhengig av os. Og følgelig har vi ikke frihet til å tenke eller tale som det falder os inn.

Nu kan vi ikke hindre et menneske i å tenke hvad det vil. Men vi kan sette en stopper for hans ytringer i tale og skrift. Og det bør samfundet — fremfor alt den gode presses menn — gjøre overfor all avisspekulation i de slettere tilbøieligheter hos læserne. For det gjør vi og det må vi gjøre i privatlivet. Vi vil ikke tåle alle slags uhumskheter i vore hjem. — Men skal vi da tåle dem i samfundet, når de bringes os i forklædningen retsreferater? Har vi intet å gjøre overfor de kulturelt laverestående, som på denne måte påtvinger de andre medlemmer av samfundet sin måte å opfatte og ta livet på?

Skal vi simpelthen resignere overfor den dårlige smak at samfundet skal skildres fra vrangsiden? Det er lett å innse, at der er penge å tjene på Lord Northcliffes maxim: «Folk vil ha det dårlige stoff servert, og jeg skal skaffe dem det». Men derfor behøver vel ikke vi å motta det uten moralsk indignation og protest.

Vedkommende aviser skyter sig naturligvis inn under den unnskyldning at de er til for å besørge nyhetstjenesten. Men overfor den anfører jeg Oscar Wildes berømte og treffende uttalelse om pressens innflytelse:

«Det er meget å si til fordel for moderne journalistik.

Når avisene altid gir os underklassenes og de uoplystes opfatninger, så holder de os i stadig forbindelse med uvidenheten i samfundet.

Når de samme aviser så nøiagtig nedskriver døgnets begivenheter, så viser de os tydeligt, hvor uhyre litet alle disse hendelser dog har å bety.

Ved uavladelig å diskuttere alt det unødvendige, lærer avisene os å forstå, hvad der hører med til virkelig kultur og hvad som ikke har kulturværdi for os».

Niels Steen.

STENEN OG LILJEN

AV GUSTAV BRØNDSTED.

Du er saa spæd en blomme
du gravens hvide lilje, skøn og skær
— din tid saa snart er omme,
du livets tegn i dødens have her.

Du staar som bauta efter,
du fjældets ætling, over dødehjem;
vi lægger kraft til kræfter —
og gennem sekler gaar din stemme frem.

Saa binder *vi* den døde
til livet her igennem tusind aar —
men livets morgenrøde
vor kolde, døde stemme aldrig naar.

O, evighedens kræfter
bor i din skære renhed, blomstertegn —
dig satte *Herren* efter
som livets bauta i de dødes egn.

REDAKSJONENS ADRESSE: BOTSFENGSLET, OSLO.